Untersuchungen

Untersuchungen

neuerer römischer Theologen

auf dem

Gebiete der Moraltheologie.

Aus dem Italienischen übersetzt

von

einem Priester des Bisthums Breslau.

Erster Theil:

Bolgeni, vermischte Abhandlungen.

Mit oberhirtlicher Approbation.

Regensburg.

Verlag von Georg Joseph Manz.

1857.

Untersuchungen

über den Besitz

als

Fundamentalprincip für Entscheidung von Fällen aus dem Gebiete der Moral.

Von

Johann Vincenz Bolgeni,

Theologen der heiligen römischen Pönitentiarie.

Aus dem Italienischen übersetzt

von

einem Priester des Bisthums Breslau.

Mit oberhirtlicher Approbation.

Regensburg.

Verlag von Georg Joseph Manz.

1857.

Vorrede des Herausgebers.

Auf die vorliegenden sechs Abhandlungen aus dem Gebiete der Moraltheologie wurde der Herausgeber während seines Aufenthaltes in Rom durch einen eben so gelehrten, als frommen römischen Priester aufmerksam gemacht, welcher dem angehenden Beichtvater damit einige gute Lehren an die Hand geben wollte. Es bedarf nicht erst der Bemerkung, daß Bolgeni, der Verfasser der ersten vier Abhandlungen, ein klassischer Autor sei, nachdem dies Bouix öffentlich ausgesprochen hat; nur in Betreff der Aechtheit dürfte es nicht überflüssig erscheinen, voranzuschicken, daß die erste Abhandlung im Jahre 1847 in Orvieto mit Approbation im Drucke erschienen ist, die andern noch heute nur handschriftlich in den Händen des römischen Clerus cir-

culiren, und selbst den Cardinälen der Curie in dieser Form nicht unbekannt sind. Die beiden letzten Abhandlungen sind lediglich Auszüge aus dem literarischen Nachlasse von Bolgeni, die hier wiedergegeben werden, weil sie die betreffenden Aufsätze von Bolgeni wohl ersetzen können.

Vorrede des Verfassers.

Da ich beabsichtige, einen Leitfaden der Moraltheologie zum Gebrauch für die jüngere Geistlichkeit zu veröffentlichen, welche mit diesem Studium sich beschäftigen will, so mache ich hiermit den Anfang und übergebe dem Publikum die vorliegende Abhandlung, welche dasjenige Princip aufstellt, das als Grundlage und Regel für die Entscheidung über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der menschlichen Handlungen dienen soll. Um alle die Regeln erschöpfend zu behandeln, welche dem ausgesprochenen Zwecke dienen, bedarf es noch fünf anderer Dissertationen, welche ich, wenn es Gott gefällt, sobald als es nur immer meine pflichtmäßigen Beschäftigungen gestatten werden, herauszugeben gedenke. Nachdem ich die Prinzipien und die Regeln meines Lehrgebäudes gegeben haben werde, will ich einen Versuch, diese Regeln zur Entscheidung einzelner Fälle anzuwenden, folgen lassen. Ich bitte Jeden, der diese Dissertationen liest, immer vor Augen zu haben,

daß ich das Studium der Theologie Anfängern leicht zu machen und so zu sagen, zu ebenen, beabsichtige; die gelehrte Welt wolle es mir also verzeihen, wenn ich die Gegenstände sehr speciell behandle und meine Ausdrucksweise so deutlich als möglich zu machen mich bestrebe. Was die Richtigkeit meiner Annahmen und Entscheidungen betrifft, so hoffe ich, daß meine Leser billig handeln und kein Urtheil fällen werden, ohne zuvor unter Ausschließung jedes Vorurtheils mit der gehörigen Ueberlegung die Autoritätsgründe geprüft zu haben, auf welche ich mich gestützt habe.

Inhalt.

Inhalt.

Erste Abhandlung.

Ueber den Besitz.

Allgemeine Vorbemerkung.

1. Wer sich im rechtmäßigen Besitze irgend einer Sache befindet, kann aus dem Besitze derselben nur durch solche Gründe verdrängt werden, welche überführender Natur sind, und eine Gewißheit gegen den Besitz begründen. Wir nennen dies der Kürze wegen: die Regel vom Besitz. Ich behaupte, daß diese Regel eine allgemeine und die allersicherste sei, um die große Mehrzahl aller Moralfälle entscheiden zu können. Diese Regel ist immer und beständig in der Kirche Gottes zur Entscheidung der für das menschliche Handeln zweifelhaften Fälle angewendet worden. Diese Regel ergibt sich mit Gewißheit aus dem natürlichen Verstande, weil in derselben alle kanonischen und bürgerlichen Gesetze, die Entscheidungen aller Gerichtshöfe der Welt, und endlich die Meinungen des ganzen Menschengeschlechts übereinstimmen. Dieselbe Regel schließt auch mit Evidenz die drei falschen Regeln aus, welchen die Moralisten der drei letzten Jahrhunderte gefolgt sind, nämlich den Rigorismus, den Probabiliorismus und den Probabilismus in der Allgemeinheit der Ausdrucksweise, die man für dieselben gebraucht. Die Richtigkeit dieser Regel soll durch jede Art theologischen Beweises erhärtet werden.

Erstes Hauptstück.

Was ist der Besitz?

2. Vor allem Andern haben wir mit größtmöglicher Klarheit festzustellen, was der Besitz sei, von dem wir hier reden. Da wir hier nichts Anderes berücksichtigen, als die Entscheidung von Moralfällen, so haben wir auch nur von der menschlichen Freiheit und von den Gesetzen und Geboten zu handeln. Jene sucht sich immer von diesen loszumachen, und diese suchen immer jene zu binden. Bei diesem Gegensatze untersuchen wir nun, wem Recht zu geben, wem der Sieg zuzusprechen sei; ob der Freiheit oder den Gesetzen. Und ich sage nun, daß derjenige siegen wird, der seinem Widersacher gegenüber sich im Besitze befindet.

3. Die Freiheit des Menschen ist früher und muß immer vor der Verpflichtung irgend eines Gesetzes als vorhanden und als Beherrscherin ihrer selbst angenommen werden; ich meine hiebei nicht bloß die menschlichen Gesetze, sondern auch die positiven göttlichen und auch das natürliche Gesetz. Diese Behauptung ist an und für sich dem natürlichen Verstande einleuchtend, und bedarf keines Beweises. Es ist unmöglich, daß ohne Freiheit ein Gesetz verpflichten könnte. Es könnte wohl eine Nothwendigkeit, eine unüberwindliche Gewalt des Instinktes oder des Zwanges geben, wie bei den Thieren, aber ein verpflichtendes Gesetz gäbe es nicht. Es wäre eine außerordentliche Thorheit, Jemandem befehlen zu wollen, der nicht die Freiheit hat, zu gehorchen. Die Freiheit des Menschen geht also jedem verpflichtenden Gesetze vorher. Gott, der Urheber der Natur, könnte nicht mittels der Einsicht und der Gebote des Gewissens dem Menschen die natürlichen Gebote kund machen und seinen Ungehorsam strafen, wenn der Mensch nicht die Freiheit hätte diese Gebote zu beobachten oder auch nicht. Diese, der bloßen natürlichen Einsicht schon einleuchtende Wahrheit hat der heilige Thomas gelehrt, der bekanntlich behauptete, daß die Kinder vor dem Gebrauche der Vernunft von keinem Gesetze verpflichtet werden, und daß es ohne Gebrauch der

Vernunft keine Freiheit gebe. Die Freiheit muß also nothwendigermaßen vorausgesetzt werden, ehe irgend ein Gesetz verpflichten kann. Der nämlichen Wahrheit bedient sich auch der berühmte Apologet der christlichen Religion, Bergier, in seiner historischen und dogmatischen Abhandlung über die wahre Religion Band 3. Art. 2. §. 2., um den Ungläubigen das Dasein der Freiheit des Menschen zu beweisen. „Gott, sagt er, hat den Menschen frei erschaffen, denn er hat ihm ein Gesetz gegeben und hat ihn wegen seines Ungehorsams bestraft. Wäre der Mensch nicht Herr über sich selbst gewesen, um diesen (d. h. den Ungehorsam) vermeiden zu können, so wäre dies eine Ungerechtigkeit; es ist aber widersinnig zu sagen, Gott sei ungerecht." Und im §. 4. schließt er folgendermaßen: „Die Gesetze, die Strafen, die Belohnungen u. s. w. fußen also auf der Voraussetzung der menschlichen Freiheit. Wäre der Mensch nicht frei, so fehlte all' diesem die vernünftige Begründung." Dieses bisher besprochene Frühersein ergibt somit den Besitzstand der menschlichen Freiheit gegen die Verpflichtung jeden Gesetzes. Ein Jeder sieht, daß ich hier von dem Frühersein einer vernünftigen Annahme, nicht der Zeit rede. Die Gesetze bestehen schon vor dem Menschen, der Zeit nach, aber ich rede hier von den Gesetzen, *insoferne sie verpflichten*. In demselben Augenblicke, in welchem die Freiheit zu sein beginnt, beginnt auch das Gesetz zu verpflichten; aber unsere Denkordnung muß nothwendigerweise die Freiheit eher annehmen, als das *verpflichtende* Gesetz. Und dies ist eben das Frühersein der Annahme und der Vernunft.

4. Gegen die Evidenz der eben aufgestellten Proposition erhoben einige Autoren, und unter ihnen der Jesuit P. Antoine, den Einwand, daß hier ein reines Sophisma vorliege. Sie sagen, die Regel sei vor dem geregelten Gegenstande, nach dem Ausspruch: **Regula est prior regulato**, den sie für einen Grundsatz ausgeben. Die Gesetze sind die Regel, welche den Menschen zum Gerechten und zum Schicklichen bestimmt, und die Freiheit wird von den Gesetzen bestimmt und geregelt, also sind auch die Gesetze früher als die Freiheit. Ein purer und noch dazu recht kläglicher Trugschluß! Wie wollt ihr den Menschen und

seine Freiheit bestimmen und regeln, wenn ihr nicht zuvor das Dasein eines freien Menschen voraussetzt? Wollt ihr vielleicht ein Nichts bestimmen und regeln? Werden etwa die Thiere durch Moralgesetze bestimmt? Dieser Ausspruch regula est prior regulato bewahrheitet sich, wenn einer materiellen Sache das Dasein gegeben werden soll, z. B. wenn man ein Gebäude aufführen, einen Garten bebauen will u. s. w., dann wird die Idee der Sache, welche gemacht werden soll, im Geiste erfaßt, und man bildet sich den Entwurf derselben. Dieser Entwurf ist die zuvor gebildete Regel, gemäß welcher der Sache das wirkliche Dasein gegeben wird. Wenn es sich aber um Gesetze handelt, dann sind dieselben unmöglich Regeln und Entwürfe, nach welchen dem Menschen das Dasein gegeben, und er mit Freiheit ausgerüstet wird. Der Mensch, und zwar der freie Mensch, muß da sein, ehe man von Gesetzen und Geboten reden kann; und es ist zu verwundern, daß gelehrte Männer sich in solche Albernheiten verirren können, und die Unvorsichtigkeit oder den Muth besitzen, sie durch den Druck der Oeffentlichkeit zu übergeben.

5. Wenn ein Gesetz (dasselbe gilt auch von den Geboten, welche einzelnen Personen gegeben werden: das Gesetz wird nämlich stets für eine ganze Gemeinde gegeben, und darin besteht der allbekannte Unterschied zwischen Gesetz und Gebot), wenn also ein Gesetz gewiß, und von einer gewissen und rechtmäßigen Autorität gegeben, und sein Sinn klar und bestimmt ist, dann setzt sich das Gesetz in Besitz gegen die Freiheit des Menschen und fängt an diesen zu verpflichten. Also die Gewißheit des Gesetzes in Ansehung seines Daseins, seiner Rechtmäßigkeit, seiner Ausdehnung oder seines Sinnes ergiebt den Besitzstand des Gesetzes. Wenn ich sage Gewißheit, so will ich nur von moralischer Gewißheit reden, weil für die Wirkung, daß das Gesetz verpflichte, weder eine metaphysische noch auch eine physische Gewißheit erfordert wird, sondern die moralische genügt. Von dieser nun werden wir reden, indem wir alsbald ihre Natur und Wesenheit und die Merkmale angeben werden, welche erforderlich sind, um ihren Begriff zu bestimmen.

6. Also die Freiheit des Menschen ist, weil früher als jedes Gesetz, auch im Besitzstand gegen alle Gesetze. Ferner: die Gesetze setzen sich in Besitz gegen die Freiheit mittels der moralischen Gewißheit von ihrem Dasein, ihrer Rechtmäßigkeit und Ausdehnung. Das ist das, was ich die Regel vom Besitze nenne. Hieraus ergibt sich eine allgemeine und hochwichtige Folgerung, nämlich: die ungewissen und zweifelhaften Gesetze verpflichten nicht; ich sage die ungewissen oder zweifelhaften, mag sich dies nun auf ihr Dasein, oder auf ihre Rechtmäßigkeit, oder auf ihre Ausdehnung und Bedeutung beziehen, mit einem Worte, Gesetze, deren Herrschaft (dominium) ungewiß ist, wie wir weiter unten (Nr. 18.) angeben werden, und dieser Satz soll in Nr. 14. u. ff. erklärt werden. Das ist die Folgerung, die wir demnächst durch alle Arten theologischer Beweise bis zur wahren Ueberzeugung steigern wollen. Man übersehe dabei nicht, daß unsere Regel vom Besitz die Freiheit keineswegs mehr begünstigt als das Gesetz. Wer sich im Besitz befindet, behauptet sich auch in demselben gegen seinen Widersacher. Wenn in vielen Fällen die Gesetze nach unserer Regel der Freiheit werden weichen müssen, so wird doch auch in vielen Fällen die Freiheit den Gesetzen weichen müssen. Bei dieser Regel werden die Probabilioristen gewiß nicht ihre Rechnung finden, aber auch nicht einmal die Probabilisten, wenigstens nicht durchgängig, noch viel weniger aber die Rigoristen. Alle drei finden hier ihren Gegner und ihren Besieger in einem und demselben Grundsatz. Ich werde zeigen, daß alle drei Systeme eben deßhalb falsch sind, weil sie unserer Regel mehr oder minder widerstreiten, und schon dies ist ein mächtiges Kennzeichen der Wahrheit für uns und des Irrthums für alle drei Gegner von uns. Auf unsere Regel können die so oft wiederholten Anklagen von strenger oder laxer Moral keine Anwendung finden, wie sich aus dem weiteren Verlauf unserer Darstellung klar ergeben wird.

Zweites Hauptstück.

Von den zweifelhaften Gesetzen.

7. Um das Prinzip: Lex dubia non obligat, zweckmäßig anzuwenden, ist es nothwendig, zuvor festzustellen, in wie vielfacher Weise und Beziehung ein Gesetz ungewiß und zweifelhaft sein kann. Ich sage nun, daß es in vierfacher Weise dies sein kann; erstens in seinem Dasein, zweitens in seiner Rechtmäßigkeit, drittens in seiner Ausdehnung oder in seinem Sinne, viertens in seiner Gerechtigkeit und Nützlichkeit. Oftmals ist es streitig, ob es über eine gewisse Sache ein Gesetz gebe oder nicht, z. B. ob die Worte der heiligen Schrift, welche in befehlender Form ausgesprochen sind, ein wahres Gebot oder nur einen Rath enthalten. Es ist bekannt, daß unter den Moralisten gestritten wird, ob es ein verpflichtendes Gesetz für die Priester gebe, Matutinum und Laudes vor dem Messelesen zu beten. In diesen Fällen ist das Gesetz ungewiß in seinem Dasein.*) Am Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts regierten zu derselben Zeit drei Päpste; ein jeder von ihnen wurde von einem beträchtlichen Theile der Christenheit für den wahren und rechtmäßigen Papst gehalten und als solcher anerkannt, während die andern Theile der Christenheit widersprachen. Die Gesetze, welche von diesen Päpsten erlassen wurden, waren ungewiß in ihrer Rechtmäßigkeit, denn wenn man auch an dem Dasein dieser Gesetze nicht zweifelte, so konnte man deßungeachtet an der rechtmäßigen Autorität desjenigen zweifeln, der sie gab. Aber gesetzt auch, es wäre gewiß, daß die Gesetze existiren, und daß sie von rechtmäßigen Oberen gegeben worden, so entsteht doch oft der Zweifel über den eigentlichen Sinn des Gesetzes, und ob es sich auf diesen oder

*) Das Beispiel ist von dem Verfasser nicht glücklich gewählt, da hierüber die Rubrik des Missale ganz bestimmt vorschreibt: Sacerdos celebraturus Missam — saltem Matutino cum Laudibus absoluto orationi aliquantulum vacet etc. Rubr. Miss. p. II. tit. 1. §. 1. Das Dasein dieses Gesetzes ist daher unzweifelhaft.

jenen besondern Fall erstrecke, ob es diese oder jene Handlung im Besonderen betreffe. Unzweifelhaft existirt ein natürliches und göttliches rechtmäßiges Gesetz: non occides; gleichwohl ist es unter den Theologen streitig, ob dieses Gesetz sich auch auf den Fall beziehe, wenn man ungerechterweise angegriffen wird, und die Gewaltthätigkeiten in anderer Weise nicht abgewehrt werden können, als durch Tödtung des Angreifers. Solche Gesetze nenne ich zweifelhaft in Betreff ihrer Ausdehnung. Man könnte sie auch zweifelhaft ihrem Sinne nach nennen, insofern sie zweideutige Ausdrücke enthalten können; so war z. B. das Gesetz, die Bigamen nicht zu ordiniren, einst zweideutig wegen des doppelten Sinnes des Wortes Bigamie, wie wir weiter unten sehen werden. (Nr. 62.) Die Ungewißheit ist auch dann vorhanden, wenn die Gesetze zwar ihrem allgemeinen Sinne nach gewiß sind, aber den Zweifel zulassen, ob es sich auch in diesem Sinne auf gewisse Arten von Fällen oder auf gewisse einzelne Fälle erstrecke. Endlich kann auch das Gesetz ungewiß sein in Ansehung seiner Gerechtigkeit oder Nützlichkeit. Zum bessern Verständniß dieses Punktes müssen wir Einiges über die Natur der Gesetze im Allgemeinen vorausschicken.

8. Der heilige Thomas definirt das Gesetz in folgender Weise: Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet promulgata. *) Es ist also für jedes Gesetz wesentlich, daß es dem Gebote der richtigen Vernunft entspricht, und daß es für das allgemeine Wohl fördernd und nützlich ist. Diese zweite Bedingung wird vom heiligen Thomas im vorhergehenden Artikel und auch in der Qu. XCVI. art. IV. corp. ex professo nachgewiesen. Es ist auch gewiß, daß alle Gewalt den Menschen von Gott in aedificationem, non in destructionem gegeben worden, wie der heilige Paulus sagt**), d. h. also um ihr geistliches und leibliches Wohl zu fördern, und nicht um ihnen Uebles zuzufügen. Aus diesen unzweifelhaften Prinzipien folgt,

---

*) I. 2. Qu. XC. art. IV. corp.

**) II. Cor. XIII. v. 10.

daß ein Gesetz, welches dem Gebote der richtigen Vernunft, oder den positiven göttlichen Gesetzen zuwiderläuft, nicht eine ordinatio rationis und darum auch kein Gesetz ist, mithin nicht die Kraft hat zu verpflichten. Ebenso ist ein schädliches oder auch nur unnützes und das öffentliche Wohl nicht förderndes Gesetz nicht eine ordinatio in bonum commune, also auch kein Gesetz und hat somit nicht die Kraft zu verpflichten. Die Nutzlosigkeit für das allgemeine Wohl reicht hin, um den Gesetzen diese Kraft zu benehmen. Die Freiheit ist ein kostbares Geschenk, welches Gott den Menschen als Vorzug vor den Thieren gegeben hat. Diese Freiheit binden wollen ohne den Beweggrund des öffentlichen Wohles für sich zu haben, hieße die von Gott den Menschen in aedificationem gegebene Gewalt offenbar mißbrauchen, somit also gegen die Absichten Gottes handeln, und eine Gewalt sich anmaßen, welche Gott nicht gegeben hat. Darum erkennen auch die bürgerlichen Gesetze an, daß das gemeine Wohl der beabsichtigte Zweck eines jeden Gesetzes sein müsse: In rebus novis constituendis evidens esse utilitas debet.*)

9. Es kann also bei Gesetzen der Zweifel entstehen, ob sie dem natürlichen Gesetze und dem positiven göttlichen Gesetze konform seien. Es befiehlt z. B. ein Souverain einen Krieg gegen eine Nation zu beginnen: man kann zweifeln, ob dieser Krieg gerecht sei, und folglich auch, ob der Befehl ihn zu unternehmen gerecht sei. Ein solches Gesetz nenne ich zweifelhaft *in Ansehung seiner Gerechtigkeit*. In derselben Weise kann man auch die *Nützlichkeit* der Gesetze berücksichtigen. Ein Jeder sieht übrigens ein, daß die Zweifelhaftigkeit in Ansehung der Gerechtigkeit oder Nützlichkeit nur bei menschlichen Gesetzen eintreten kann. Das natürliche und das göttliche Gesetz kann niemals ungerecht und ebenso wenig schädlich oder unnütz für das gemeine Wohl sein.

10. Wenn also das Prinzip aufgestellt wird: *die zweifelhaften Gesetze verpflichten nicht*, so gilt dies von jeder

---

*) L. 3. Dig. de Constitut. Princip.

Art Zweifelhaftigkeit, sei es nun in Betreff ihres Daseins, oder ihrer Rechtmäßigkeit, oder ihrer Ausdehnung, oder endlich auch ihrer Gerechtigkeit oder Nützlichkeit. Sobald bei einem Gesetze die Unsicherheit aus einem der angegebenen vier Gründe mit sicheren und überzeugenden Gründen nachgewiesen wird, dann ist auch das Gesetz nicht mehr zweifelhaft, sondern es ist ganz gewiß gar nicht Gesetz. Wenn aber der Defekt in vielen Beziehungen durch Gründe nachgewiesen wird, die zwar solid aber doch nur mehr oder minder wahrscheinlich sind, dann tritt der Fall eines zweifelhaften Gesetzes ein; denn die Wahrscheinlichkeit (Probabilität) führt, mag sie nun größer oder geringer sein, niemals ein bestimmtes Wissen herbei, und giebt keine Gewißheit, sondern nur eine Meinung, welche nothwendigerweise mit dem Zweifel gepaart ist.

Drittes Hauptstück.

Von der Präsumtion.

11. Präsumtion nennt man in der Sprache der Gerichtshöfe, der Kanonisten und der Theologen eine Annahme, welche man hegt und hegen muß, entweder weil es so der natürliche Verstand lehrt, oder weil es die Gewohnheit und die gemeinigliche Handlungsweise der Menschen mit sich bringt. Ich erkläre mich näher: Der natürliche Verstand und das innere Gefühl lehren jeden Menschen, daß Niemand sein eigner Feind sei, daß Niemand mit voller Ueberlegung und erleuchtetem Verstande sich selbst einen Nachtheil zufügen werde, ohne den Beweggrund eines Interesses, sei es nun an Geld, an Bequemlichkeit, an Vergnügen oder einer überwiegenden Hoffnung. Aus dieser natürlichen Regel erwächst die Annahme, daß, wer Etwas zu seinem eigenen Nachtheil übernimmt, irgend ein Interesse von größerer Bedeutung dabei vor Augen habe. So nimmt man z. B. an, wenn man Jemanden ohne Lohn oder mit eigner Unbequemlichkeit einer Person dienen sieht, daß er dies um einer Gunst willen thue, die er dadurch zu erlangen hofft. Diese Annahme nennt man Präsumtion. Der

Mensch liebt von Natur die Tugend und haßt von Natur das Laster, darum präsumirt man und muß man präsumiren, daß jeder Mensch tugendhaft sei, so lange nicht das Gegentheil sich deutlich herausstellt. Eine Schenkung von beträchtlichem Werthe wird nach dem gewöhnlichen Brauch der Menschen nicht umsonst geschehen, man präsumirt deßhalb auch solche Schenkungen nicht, vielmehr präsumirt man das Gegentheil, daß sie nämlich nicht umsonst geschehen. Unter Zweien, die z. B. wegen eines Mordes angeklagt sind, wird die Schuld bei demjenigen präsumirt, dem daran liegen konnte, den Mord zu begehen; dagegen spricht die Präsumtion den vom Verbrechen frei, dem die Begehung des Mordes Schaden bringen mußte. Darum sagt man, daß die Präsumtion ex communiter contingentibus entsteht.

12. Man ersieht hieraus, daß die Präsumtion ein Grund ist, der eine gewisse Gewalt hat dahin zu bestimmen, daß man Etwas behaupte oder in Abrede stelle; sie ist ein Faden, den man in die Hand nimmt, um anzufangen aus dem Labyrinth der Ungewißheiten heraus zu kommen und der Entdeckung der Wahrheit entgegen zu steuern. Wer die Präsumtion für sich hat, hat, auch wenn ihm sonst alle andern Beweise und Gründe fehlen, immer eine Probabilität von einem gewissen Gewicht auf seiner Seite. Auf diese kann er sich stützen und seinen Gegnern kräftig entgegentreten. Wenn also auf der einen Seite die Präsumtion, das heißt also ein Grund von einer gewissen Stärke steht, und auf der entgegengesetzten Seite kein widerstreitender Grund außer der bloßen Möglichkeit (die niemals als Grund irgend welches Gewicht haben kann, was wohl zu merken ist), und wenn endlich die Präsumtion der einzige Grund ist, den man im vorliegenden Falle haben kann, dann hat man nicht bloß den Posseß, sondern mehr; man hat eine moralische Gewißheit, wie wir weiter unten näher erklären werden. (Nr. 27.)

13. Die Gewalt der Präsumtion kann von entgegenstehenden Gründen geschwächt und auch vernichtet werden. Es ist ein anerkannter Rechtssatz: praesumptio cedit veritati. Eine entgegenstehende stärkere Präsumtion schwächt die andere. Die ent-

gegenstehende Gewißheit vernichtet und beseitigt alle Präsumtionen. Das folgt aus der Natur der Präsumtion, die ja nicht ein überzeugender Grund, sondern eine bloße Annahme ist, die sich auf Dinge stützt, welche ihrer Natur nach irre leiten können. So muß man z. B. annehmen, daß Niemand sein Eigenthum aus bloßer Narrheit aufgebe, und doch ist es nicht unmöglich, daß ein solcher Fall eintritt, ja es fehlt nicht an thatsächlichen Beweisen, daß dies wirklich geschehen sei.

Viertes Hauptstück.

Art und Weise, den Posseß zu erkennen.

14. Bei materiellen Gegenständen werden unterschieden und sind auch wirklich verschieden: das Eigenthum und der Besitz, und das eine kann bestehen ohne das andere. Bei nicht materiellen Gegenständen, wie z. B. bei der menschlichen Freiheit, und bei den Gesetzen unterscheiden wir gleichfalls nach einer gewissen Analogie, das **Dominium** (Eigenthum, Herrschaft) vom Besitz **possessus**. Diese Unterscheidung wird unserer Abhandlung eine sehr große Klarheit und Bestimmtheit der zu erörternden Frage geben. Wenn das Gesetz die vier im zweiten Hauptstücke genannten Eigenschaften hat, und in der gewöhnlichen Form promulgirt ist, so hat er auch die Kraft, die Untergebenen zu verpflichten. Diese Kraft zu verpflichten halten wir für das **dominium** des Gesetzes und werden es auch stets so bezeichnen. Mit dieser Kraft ausgerüstet ist das Gesetz gleichsam ein Gebieter, welcher beherrscht und die menschliche Freiheit sich unterwirft. Die Freiheit ist wieder ein physisches Vermögen, alles Beliebige zu thun, und mit diesem Vermögen ausgerüstet ist die Freiheit Gebieterin aller überlegten menschlichen Handlungen. Dieses physische Vermögen also halten wir für das **dominium** der Freiheit, und werden es auch stets so nennen. Man wird hieraus ersehen, daß das **dominium** wesentlich dasselbe beim

Gesetze wie bei der Freiheit ist. Man ersieht ferner hieraus, daß beide Gegner sind, die sich einander immer widersetzen.

15. Das Dominium der Freiheit wie des Gesetzes kann in seiner Ausübung durch äußere Hemmnisse gebunden und behindert sein. So hat z. B. das Gesetz die Messe zu hören, sich von Fleischspeisen zu enthalten u. s. w. immer seine Geltung im Allgemeinen oder in abstracto. Deßungeachtet tritt seine Gewalt zu verpflichten, das heißt sein Dominium bei einem Kranken nicht in Thätigkeit und Ausübung. Das äußere Hemmniß der Krankheit bindet die Ausübung des Gesetzes in concreto in diesem besondern Fall. Der Ausübung der Freiheit stellt das Gesetz in concreto in allen denjenigen besondern Fällen ein Hinderniß entgegen, welche unter eben diesem Gesetze einbegriffen sind, wenn auch die Freiheit immer im Allgemeinen und in abstracto bestehen bleibt. Wir denken also und bezeichnen Posseß sowohl beim Gesetze wie bei der Freiheit als die freie Ausübung des Dominium. Dieser Posseß kann durch die Fessel und durch die Hemmnisse aufgehoben werden, die wir oben erklärt haben, und dies nennen wir das aus dem Besitz setzen (Verdrängen) der Freiheit wie des Gesetzes.

16. Halten wir nun mit unwandelbarer Präcision diese beiden Ideen Dominium und Possessus fest. Wir haben das Dominium in der Natur und in dem eigenen Wesen des Gesetzes und der Freiheit; wir haben den Posseß in der freien Ausübung dieses Wesens, oder in der aktuellen Applikation der Gewalt zu verpflichten, und des Vermögens das Beliebige zu thun. Kurz ausgedrückt, wie ich dies auch im weiteren Verlauf der Abhandlung anwenden will, das Dominium besteht im Allgemeinen und Abstrakten, der Possessus im Besonderen und Concreten. So kann auch in materiellen Dingen das Dominium ohne die freie Ausübung desselben bestehen, wie dies bei solchen eintritt, welchen der Landesherr einen Verwalter bestellt.

17. Wir müssen hier auch einen wesentlichen Unterschied erörtern, der zwischen Gesetz und Freiheit besteht. Das Gesetz kann sein Dominium nicht haben, oder es kann darin ungewiß und zweifelhaft sein. Sobald dem Gesetze eine der vier Eigenschaften

fehlt, die im zweiten Hauptstück angegeben wurden, oder sobald über das Vorhandensein dieser Eigenschaften Zweifel obwaltet, hat das Gesetz kein Dominium, d. h. keine Gewalt zu verpflichten, oder er hat wenigstens kein gewisses Dominium. Dagegen hat die Freiheit immer das physische Vermögen das zu thun, was ihr gefällt, und darum hat sie auch immer das Dominium in abstracto und kann in diesem nie zweifelhaft sein. Ihr Frühersein vor jedem Gesetze besteht immer und in jedem Falle, und dieses versetzt sie auch in Dominium und possessus vor jedem Gesetze. Hieraus ergibt sich die sehr wichtige Folge, daß die Freiheit gegen das Gesetz in zweierlei Weisen streiten kann, erstens dadurch, daß sie dem Dominium in abstracto entgegentritt, indem sie nämlich nachweist, daß dem Gesetze eine jener vier Eigenschaften fehlt, oder sie zweifelhaft macht; zweitens, indem sie gegen den Posseß in concreto auftritt; indem sie nämlich nachweist, daß das Gesetz in einem besondern Falle aufhört zu verpflichten, oder die Verpflichtung in diesem Falle zweifelhaft macht. Wenn behauptet wird, daß keine Verpflichtung bestehe, Matutinum und Laudes vor der Messe zu beten, dann wird gegen das Dominium des Gesetzes gestritten, weil man behauptet, daß dieses Gesetz nicht existire, oder daß es wenigstens zweifelhafter Existenz sei. Wenn man ferner behauptet, daß man nach sechzig Lebensjahren nicht mehr verpflichtet sei zu fasten, dann kämpft man gegen den Posseß des Gesetzes, das vom einundzwanzigsten Jahre an bis zu jenem Zeitpunkte bestimmt und gewiß verpflichtet hat, und das noch im Allgemeinen und Abstrakten fortfährt zu verpflichten; und man behauptet, daß es von jenem Zeitpunkt an aufhöre zu verpflichten, oder in Ausübung seines Dominium in besonderen Fällen durch das äußere Hemmniß des Alters gebunden werde. Dagegen streiten die Gesetze gegen die Freiheit immer nur in einer Weise, indem sie nämlich gegen ihren Posseß streiten; gegen ihr Dominium können sie nicht streiten, weil dieselbe schon der Zeit nach vor jedem Gesetze besteht und niemals fehlen, oder ihrem Wesen nach, das heißt also auch ihrem Dominium nach, niemals zweifelhaft sein kann. Das Gesetz kann also nur die eine Wirkung hervorbrin-

gen: die freie Ausübung des Dominium bei der Freiheit zu binden, d. h. sie aus ihrem Posseß bringen.

18. Wenn man diese so klaren Gedanken richtig verstanden hat und stets fest hält, dann wird man unverzüglich ein unseliges Mißverständniß erkennen, welches die ganze Moraltheologie in große Verwirrung gebracht hat. Man stellt es als allgemeinen Grundsatz und ohne Beschränkungen auf, daß die zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten. Man muß unterscheiden: wenn die zweifelhaften Gesetze nicht in Posseß sind, dann ist es wahr, daß sie niemals verpflichten; wenn die zweifelhaften Gesetze aber im Posseß sind, dann ist der Grundsatz falsch, denn sie verpflichten dann immer. Die Freiheit befindet sich, wie wir schon sagten, immer im Dominium, in einem an und für sich gewissen Posseß gegen jedes Gesetz. Wenn man also ein Gesetz anführt, um die Freiheit zu binden, und ihr die Ausübung ihres Dominium zu nehmen, so wird, wenn das Gesetz probabel ist, auch die Freiheit probabel. Es ist nicht möglich, daß man Gewißheit in der Freiheit und zugleich Probabilität für das Gesetz habe; die eine zerstört nothwendig die andere, und beide bleiben nur probabel. Ebenso verhält es sich, wenn das Gesetz gegen die Freiheit kämpft, und die Freiheit probabel ist, dann wird auch das Gesetz probabel, weil es keine Probabilität gegen die Gewißheit und keine Gewißheit gegen die Probabilität geben kann. Wir werden also in dem Falle einer Probabilität hinc inde, d. h. in einem Falle von Ungewißheit und Zweifel sein. Hier eben findet nun unsre Regel vom Posseß statt, die nur für zweifelhafte Fälle anwendbar ist. Diese Regel sagt, daß um zu bewirken, daß der Posseß entthront werde, die Probabilität, sei es nun eine geringere oder eine größere, nicht hinreicht, sondern die moralische Gewißheit erfordert wird. Wenn also die Freiheit im Posseß ist, so muß man das Gesetz mit Gewißheit nachweisen, und wenn das Gesetz im Posseß ist, so muß man die Freiheit mit Gewißheit nachweisen. Beide Theile trifft gleiches Loos, und weder der eine noch der andere Gegner wird bevorzugt. Man beachte hiebei wohl, daß bei unserem Stoffe zwei Possesse nicht zu gleicher Zeit

bestehen können, ich will damit sagen, daß wenn das Gesetz im Posseß ist, es nicht auch die Freiheit sein kann und umgekehrt. Der Posseß des einen oder des andern Theiles wird also immer gewiß sein. Der Posseß der Freiheit entsteht, wie gesagt wurde, aus ihrem Vorhersein vor jeder Verpflichtung eines Gesetzes: der Posseß des Gesetzes entsteht dadurch, daß es einmal angefangen hat zu verpflichten. Wie probabel also auch Freiheit oder Gesetz bei Untersuchungen werden können, der Posseß des einen Theils bleibt immer gewiß. Die Untersuchungen betreffen nicht die Gewißheit des Posseßes, sondern nur die Gewißheit des Dominium. Das Dominium ist quid juris, der Posseß ist quid facti. Man untersucht bei unserm Gegenstand niemals das Faktum, sondern das Recht. So zweifelt man z. B. bei der Untersuchung, ob nach sechzig Lebensjahren noch die Pflicht zu fasten bestehe, daran gar nicht, daß das Gesetz bis zu dem Zeitpunkt des vollendeten sechzigsten Lebensjahres verpflichtet habe, und folgeweise bezweifelt man auch nicht den Posseß des Gesetzes bis dahin. Dieses Faktum ist klar und unumstößlich gewiß. Man untersucht also einzig und allein nur, ob dieses Gesetz in seinem Posseß fortfahren solle oder nicht, und ob es in der Ausübung seines Dominium und seiner Kraft zu verpflichten bleiben solle. Desgleichen wird, wenn ein Gesetz mit Probabilität gegen die Freiheit angeführt wird, der Posseß der Freiheit nicht in Zweifel gezogen; denn es ist eine vollständig gewisse Sache, daß dieselbe wegen ihrer Anteriorität von selbst im Posseß gegen jede Gesetzesverpflichtung steht. Man untersucht also nur, ob sie in diesem Posseß auch ferner noch sich behaupten soll oder nicht. Da tritt nun unsere Regel ein und entscheidet, daß wer sich gewiß im Besitze befindet, auch fortfährt sich darin zu erhalten, und sich in demselben so lange behauptet, bis die moralische Gewißheit kommt und ihn aus dem Posseß verdrängt.

Fünftes Hauptstück.

Die Art, wie der Posseß aufgehoben wird.

19. Die Gewißheit der Gründe, welche gegen den Posseß streiten, hat die Wirkung, ihn aufzuheben und zu vernichten. So z. B. wenn ein Gesetz mit allen seinen Eigenschaften mit Gewißheit bewiesen wird, dann verliert die Freiheit des Menschen ihren Posseß und wird verbunden ihm zu gehorchen. Und wenn man die Aufhebung, Abänderung oder Dispense bei diesem Gesetze nachweist, dann kehrt die Freiheit in ihren frühern Posseß wieder zurück, und das Gesetz, das zuvor verpflichtete, wird nun aus dem Posseß verdrängt. Ich weiß, daß Jemand ein oder mehrere Verbrechen begangen hat; ich bilde mir ein Urtheil, daß diese Person in dieser Richtung lasterhaft sei, und thue ihr damit kein Unrecht; denn die Gewißheit der begangenen Fehltritte hat das Recht auf die gute Meinung über ihn aus dem Posseß verdrängt.

20. Bei dem Gegenstande der vorliegenden Abhandlung haben wir nur zwei Subjekte zu betrachten; nämlich die Freiheit und das Gesetz. Wir können sie als zwei proceßführende Parteien, die einander gegenüberstehen, auffassen. Der, welcher im Posseß ist, hat die Rolle des Angeklagten, gegen welchen der Proceß angestrengt wird, und der, welcher sich gegen den Posseß erhebt, hat die Rolle des Klägers, welcher den Prozeß anfängt. Nach allen Gesetzgebungen hat der Kläger die Beweislast, und er zuerst hat seine Gründe anzuführen. Der Verklagte braucht nur seinen Posseß anzuführen und zu behaupten, um sich zu vertheidigen.

21. Der Kläger muß gewisse Gründe und überzeugende Beweise vorbringen, wenn er seinen Gegner aus dem Besitz verdrängen und den Prozeß gewinnen will. Diesen Grundsatz haben alle Gerichtshöfe, und er ist von den Gesetzen und von der Anschauungsweise der ganzen Welt bestätigt. Also die Gewißheit, und nur die Gewißheit beseitigt und vernichtet den Besitz. Ich rede nur von moralischer Gewißheit; denn im sittlichen Gebiete wird weder metaphysische noch physische Gewißheit erfordert.

Die Probabilität, mag sie nun größer oder geringer sein, kann niemals eine moralische Gewißheit bilden. So lange wir uns in den Grenzen einer bloßen Probabilität befinden, wissen wir die Dinge niemals gewiß, und sind immer mehr oder weniger im Zweifel, und schwanken zwischen Ungewißheiten hin und her. Diese Behauptung ist in terminis evident und metaphysisch gewiß. Also die bloßen Probabilitäten heben niemals den Besitz auf; mit diesen allein wird der Kläger den Prozeß niemals gewinnen. Die beiden nachstehenden Axiome sind gesetzlich: In dubiis melior est conditio possidentis. Actore non probante absolvitur reus.

Sechstes Hauptstück.

Von der moralischen Gewißheit.

22. Jede Gewißheit entsteht aus der Evidenz. Evidenz nennt man diejenige Klarheit, vermöge welcher unser Verstand seine Ideen, und die Uebereinstimmung oder Abweichung unter diesen Ideen erkennt. Wenn ich z. B. sage, daß mein Vater todt ist, so habe ich Evidenz dieser Behauptung, denn ich habe eine ganz klare Idee von der Person meines Vaters, den ich sehr gut von jedem andern Menschen unterscheide; ich habe eine ganz klare Idee, was es heißt: todt sein, und auch von der Thatsache, daß sich diese Idee an der Person meines Vaters verwirklicht hat. Die Gewißheit ist ein gewisses Bleiben, eine Ruhe des Verstandes bei dem Urtheil, welches über die Wahrheit oder Falschheit der ausgesprochenen Behauptungen gebildet wird. Ich bemerke sehr wohl, daß bei den Worten, mein Vater ist todt, mein Verstand mit einer gewissen Beistimmung ohne irgend welche Ungewißheit oder Schwankung verweilt. Der Evidenz steht die Obskurität oder Dunkelheit gegenüber, und der Gewißheit der Zweifel. Ich erkenne z. B. nicht klar, ob Uebereinstimmung oder Ungleichheit zwischen den beiden Ideen: Wechselgeschäft und Wucher, bestehe; aus dieser Dunkelheit entsteht der Zweifel, ob das Wechselgeschäft ein Vertrag sei, der vom Wucher so zu sagen angesteckt ist, oder nicht.

23. So wie die Evidenz ist auch die Gewißheit von dreierlei Art: metaphysisch, physisch und moralisch. Die metaphysische entsteht aus der höchsten Klarheit der Ideen, wie sie an sich angeschaut werden, und aus ihrer Uebereinstimmung oder Abweichung, die sofort und unmittelbar vom Verstande erkannt worden, wie z. B. wenn Jemand sagt: daß zwei und drei fünf machen. Die physische entsteht aus der Anwendung unserer Sinne, wie z. B. wenn ich die Sonne leuchten sehe und nun sage, es sei Tag. Bei der metaphysischen Evidenz kann niemals die Falschheit stattfinden, darum führt diese Evidenz immer zum Wahren, und die Gewißheit, welche aus ihr entsteht, ist die größte. In der physischen Evidenz kann die Falschheit stattfinden, wenn beim Gebrauche der Sinne die Vorsicht und die Regeln nicht angewendet werden, worüber ich mich hier nicht weiter auszulassen brauche. So stellt z. B. das Auge die entfernten Gegenstände kleiner dar, als sie in Wirklichkeit sind.

24. Ich habe nun von der moralischen Gewißheit zu reden. Bei dieser kann nicht selten die Falschheit eintreten, weil sie aus einer nicht ganz klaren, sondern meistens von einer gewissen Dunkelheit begleiteten Evidenz entsteht. Von dem größeren oder geringern Grade dieser Dunkelheit hängt der Grad der moralischen Gewißheit ab. Deßwegen theilt man sie gewöhnlich in höchste, mittlere und geringste Gewißheit ein. Diese Eintheilung ist aber allzu kleinlich und auch unnütz; es wird hinreichen, sie in eine höchste und in eine niedere einzutheilen. Die höchste moralische Gewißheit ist diejenige, welche zwar von einem gewissen Schwanken begleitet bleibt, das aber unverständig und zu verachten ist, und wenn man es genau betrachtet, nur aus der bloßen Möglichkeit des Gegentheils entsteht. So wird z. B. ein Pirronist zweifeln, ob es einen Cicero oder einen Julius Cäsar in der Welt gegeben habe. Diese Schwankungen entstehen nicht aus dem Mangel an einer Evidenz, die hinreicht, um den Verstand in seinen ausgesprochenen Behauptungen vollständig fest zu machen, sondern sie entstehen nur aus den Leidenschaften des Menschen, und aus schlechter Disposition des Willens, welche gewisse leere

Schatten über den Verstand hinstreifen läßt, die es versuchen, die Evidenz zu verdunkeln, sich aber bei ein wenig Nachdenken sofort zerstreuen.

25. Die niedere moralische Gewißheit läßt bei sich auch Schwankungen und Zweifel zu, die aber leicht und von geringer Bedeutung sind, und die deßhalb auch keine Beachtung verdienen. Ich wohne in diesem Zimmer und lebe in der moralischen Gewißheit, daß mir die Decke nicht auf den Kopf fällt, und der Boden nicht unter den Füßen einstürzt; deßungeachtet sieht Jeder ein, daß weil der Fall wirklich eintreten kann und vielmals in Folge eines Erdbebens oder aus andern Gründen eingetreten ist, ein ganz kleiner Zweifel auch diese meine moralische Gewißheit begleitet. Der Zweifel könnte auch ein wenig stärker sein, als in dem angeführten Falle, und dessenungeachtet die moralische Gewißheit nicht zerstören. Man beobachte nur die Handlungsweise verständiger und kluger Männer bei ihrem gewöhnlichen Verkehr unter einander. Wie viele wichtige Handlungen werden unter Schwanken und Zweifeln von geringer aber doch immerhin einiger Bedeutung vorgenommen! Und doch sucht ein Jeder die moralische Gewißheit, und sucht die größtmöglichste, welche er in den vorkommenden Fällen je nach der Beschaffenheit eben dieser Fälle haben kann. In der Moraltheologie kann man in Betreff der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der menschlichen Handlungen meistens eine höchste moralische Gewißheit nicht haben und braucht sie auch nicht; nach der allgemeinen Meinung genügt die niedere moralische Gewißheit. Wir müssen uns also eine recht klare, passende und genaue Vorstellung von dieser Gewißheit machen. Wir wollen es versuchen, in nachstehenden Zügen eine Idee derselben zu geben.

26. Der menschliche Verstand wird mit Recht mit einer Wage verglichen; der heilige Basilius bedient sich dieser Vergleichung in seinem Briefe ad Neocaesarienses.*) Legen wir auf die eine Seite ein Gewicht von einiger Schwere, und auf die andere nichts, so neigt sich die Seite, welche das Gewicht hat, sinkt

*) CCIV. Edit. Maur. 75. Edit. Morell.

und bleibt nun ruhen. Legen wir nun auf die andere Seite auch ein Gewicht, so hebt sich die hinabgesunkene Seite, und kehrt entweder zum Gleichgewicht zurück, oder hebt und senkt sich abwechselnd je nach der Menge des größern oder geringern Gewichts. Dieses Bild ist sehr geeignet, die Natur der moralischen Gewißheit zu erkennen. Jede Rücksicht und jeder Grund ist wie ein Gewicht, das den Verstand zu sich hinabzieht und ihn auf seiner Seite zum Ruhen bringt. Findet sich nun ein Grund auf der andern Seite, so wird der Verstand in seiner Ruhe erschüttert, und neigt sich zur andern Seite, indem er bald dahin bald dorthin schwankt. Dies nennt man zweifeln, während man das Ruhen des Verstandes auf der einen Seite gewiß sein nennt. Wenn weder für die eine noch für die andere Seite Gründe vorhanden sind, dann neigt der Verstand weder nach der einen noch nach der andern Seite, und die Wagschalen halten sich, weil leer und ohne Gewicht, auch das Gleichgewicht. Dieses nennt man Nichtwissen, Unwissenheit, was z. B. dann eintritt, wenn man nachforscht, ob die Zahl der Sterne eine gerade oder eine ungerade sei.

27. Wir sind aus Gewohnheit geneigt zu denken, daß die moralische Gewißheit von der großen Stärke der Gründe und Beweise abhänge. Diese Meinung ist falsch. Gründe und Beweise, die eine gewisse Stärke haben und fähig sind, für den Augenblick auf den wohl vorbereiteten Verstand eines Menschen Eindruck zu machen, bewirken eine niedere moralische Gewißheit unter folgenden zwei Bedingungen: erstens, daß diese Gründe die einzigen sind, welche man im vorliegenden Falle haben kann, zweitens, daß es keinen Grund dagegen giebt. Ich will dies durch eine Thatsache näher erklären. Ein Chirurg wird zu einer Frau gerufen, die ihre Geburt nicht zur Welt bringen kann, und die sich deßhalb in großer Todesgefahr befindet; er untersucht mit Sorgfalt alle Anzeichen, welche man unter solchen Umständen haben kann, und alle diese Zeichen kommen dahin überein, das der foetus im Mutterleibe todt sei. Dann entschließt sich der Chirurg, den foetus zu zerstückeln, ihn so heraus zu ziehen und auf diese

Weise die Mutter zu retten. Es entsteht nun die Frage, ob der Chirurg dies erlaubterweise thun könne. Man entgegnet, daß der foetus, der unzweifelhaft einmal lebendig gewesen ist, noch im Posseß seines Lebens sich befinde, und daß der Chirurg einen Mord begehe, indem er ihn zerstückelt, wenn er nicht moralische Gewißheit hat, daß der foetus todt sei. Die Zeichen des Todes, welche man im gegebenen Falle hatte, waren zwar nicht die sichern Zeichen, und solche konnte man in diesem Falle in keiner Weise erlangen, sondern es waren Alles nicht sichere Zeichen, die Täuschungen zulassen, gleichwohl aber probable Zeichen von einer gewissen Stärke. Wie kann man auf solche Zeichen und Gründe auch nur die niedere moralische Gewißheit gründen? Ich antworte darauf, daß weil diese Zeichen die einzigen Gründe sind, aus welchen man in jenen Fällen vernünftigerweise den Tod des foetus schließen konnte, und weil es kein entgegenstehendes Zeichen gab, wie hier vorausgesetzt worden, diese Zeichen die einzige moralische Gewißheit bilden, welche man im gegebenen Falle haben kann. Das ist der Fall, wo die Wage ein beträchtliches Gewicht auf die eine Seite und auf die andere keines erhält. In solchen Fällen größere Gewißheit verlangen, hieße soviel als Unmögliches verlangen. Wenn aber der Chirurg Zeichen gehabt hatte, daß der foetus lebendig war, dann wäre er des Mordes schuldig, weil ihm die moralische Gewißheit vom Tode des foetus gefehlt hat. Hieraus ergiebt sich der Schluß, daß die moralische Gewißheit eine relative sei, je nach den Umständen der einzelnen Fälle, der Zeit, des Ortes, der Personen u. s. w. Diese Erwägung ist sehr wichtig, um sich bei Entscheidung von Moralfällen richtig zu benehmen. Kurz, derjenige hat die moralische Gewißheit am besten ausgedrückt, welcher sie definirte als: den größten Grad der Probabilität, den man in den vorkommenden Fällen ohne Probabilität für das Gegentheil haben kann.

28. Diese Theorie der moralischen Gewißheit wird, wenn auch nicht spekulativ, so doch wenigstens praktisch von allen Beichtvätern anerkannt, die Rigoristen ausgenommen, welche immer von

den falschen Grundsätzen des Jansenismus angesteckt bleiben. Ein Beichtvater kann einem Pönitenten die sakramentalische Absolution nicht geben, wenn er nicht die moralische Gewißheit hat, daß der Pönitent gut disponirt sei. Diese Proposition ist über jeden Zweifel erhaben. Welches sind nun in den meisten Fällen die Gründe und Beweise, welche diese Disposition feststellen? Ist es nicht wahr, daß alle Beweise schwach und sehr trüglich sind? Wie oft haben sie schon in der That Beichtväter irregeführt? Deßungeachtet sind sie doch Beweise, die eine gewisse Stärke und Probabilität besitzen. Die inneren Akte und die geistigen Dispositionen eines Menschen können von einem andern Menschen nur durch das Zeugniß desjenigen, welcher diese Akte vornimmt und diese Dispositionen hat, erkannt werden. Es kann dieses Zeugniß auch von Zeichen begleitet sein, welche der Natur der Akte analog sind; aber auch diese Zeichen sind sehr trügerisch. Ein Beichtkind wird sagen, daß es reuig und fest entschlossen sei nicht mehr zu sündigen, die nächsten Gelegenheiten zu fliehen, den guten Namen, das Eigenthum, die Ehre wieder zu erstatten, und wird diese Worte unter Verdemüthigungen, Seufzern und Thränen u. s. w. aussprechen, und doch kann es sich selbst über die Aufrichtigkeit seiner Dispositionen täuschen, es kann sich irren über seine geheimen Absichten u. s. w. Dessenungeachtet wird man doch, weil diese Beweise und Zeichen die einzigen sind, welche der Beichtvater haben kann, um die innere Disposition des Pönitenten zu erkennen, wenn kein Beweis oder Anzeichen für das Gegentheil vorliegt, moralische Gewißheit haben, daß das Beichtkind gehörig disponirt ist um die Absolution zu erhalten. Die moralische Gewißheit ist also die g r ö ß t e P r o b a b i l i t ä t, w e l c h e m a n i n v o r k o m m e n d e n F ä l l e n h a b e n k a n n, o h n e P r o b a b i l i t ä t f ü r d a s G e g e n t h e i l. Und um mich nicht in einen unnöthigen Streit einzulassen, bemerke ich, daß wenigstens in der Moraltheologie, wenn es sich um die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der menschlichen Handlungen handelt, es unumstößlich gewiß sei, daß die bisher erklärte moralische Gewißheit genügt, und man keine größere braucht. Von dieser Gewißheit rede ich, so oft ich von

der Gewißheit im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung sprechen werde. —

29. Aber eben für die Anwendung in der Moraltheologie giebt es mannigfache und verschiedene Mittel sich diese Gewißheit zu verschaffen. Leute von tiefer Gelehrsamkeit haben ihre eigenen Mittel, und Leute von mittelmäßiger Gelehrsamkeit wieder andere, und endlich hat auch das Volk ein drittes Mittel, was verschieden ist von den beiden ersten. Da es eine sehr wichtige Sache ist, diese Verschiedenheit der Mittel und ihrer Natur gut zu erkennen, so beabsichtige ich jetzt davon etwas ausführlicher zu handeln.

Siebentes Hauptstück.

Wie verschafft man sich die moralische Gewißheit?

30. Es giebt zwei Wege, um zur Erkenntniß der Wahrheit der Dinge zu gelangen, nämlich erstens die inneren Gründe und Beweise, zweitens die äußere Autorität der Lehrer, welche sie vortragen. Den ersten Weg können nur sehr wenige Personen einschlagen. Ich meine auch diejenigen, welche studirt haben und studiren. Man thut Keinem unrecht, wenn man sagt, daß es nur sehr Wenige giebt, welche im Stande sind, mit aller Bestimmtheit und Genauigkeit die innern Gründe pro und contra bei einer Frage der Moral zu durchdringen und zu enthüllen. Da wir nun von diesen Wenigen, welche zur ersten der drei in der vorhergehenden Nummer genannten Klassen gehören, reden, nämlich von den Personen, die eine tiefe Gelehrsamkeit besitzen, so frage ich zunächst, kann der Fall eintreten, daß ein Einziger vor allen Andern die Wahrheit entdeckt? Ich antworte, daß der heilige Augustin die Möglichkeit dieses Falles zuläßt. Er spricht von der Untersuchung über die Taufe, welche die Häretiker ertheilen, eine Untersuchung, die zur Zeit des heiligen Cyprian angestellt wurde, und sehr dunkel und verwickelt war. Er sagt: „es könne sehr wohl geschehen, daß bei solchen Fragen ein Einziger oder nur Wenige das Wahre treffen, was die Mehrzahl nicht gefun-

den, aber deßungeachtet solle man nicht leicht der Ansicht eines Einzigen oder Weniger Glauben schenken gegen die allgemeine Annahme der Lehrer. Non quia fieri non potuit, ut in obscurissima quaestione verius pluribus unus paucive sentirent; sed quia non facile pro uno vel pro paucis adversus innumerabiles ejusdem religionis et unitatis viros, et magno ingenio, et uberi doctrina praeditos, nisi pertractatis pro viribus atque perspectis rebus, ferenda sententia est.*) Wenn ich sage: die allgemeine Annahme der Lehrer, so verstehe ich darunter nicht, die heiligen Väter und Lehrer der Kirche, deren gemeinsame Ansicht man niemals ohne Irrthum verläßt; ich rede hier von den scholastischen Moraltheologen. Unter diesen haben wir sehr Wenige, welche den Charakter von Klassikern haben und diesen Namen verdienen. Die Mehrzahl derselben schreibt Alles Andern nach, und giebt sich nicht die Mühe, die Dinge gründlich und mit aller Sorgfalt zu prüfen. Man erkennt dies deutlich daraus, daß sie dieselben Gründe mit denselben Mißverständnissen empfehlen, welche die Gründe wieder aufheben, daß sie dieselben falschen Voraussetzungen beibehalten u. s. w., und daß sie auch dieselben Autoritäten anführen und sie eben so falsch verstehen, oder eben so falsch anwenden wie ihre Vorgänger. So stützen sich u. A. viele Probabilioristen zugleich mit dem P. Antoine auf den Ausspruch Regula est prior regulato, und bemerken nicht die evidente Unrichtigkeit, welche dieser Ausspruch in sich schließt, wenn man ihn auf die Freiheit des Menschen und auf die Gesetze anwenden will. So suchen sie auch, wenn sie mit ihren Systemen in die Enge getrieben werden, weil die Unrichtigkeit derselben sich aus den Regeln des kanonischen und bürgerlichen Rechts ergiebt, mit demselben P. Antoine durch die Entgegnung zu entschlüpfen, daß diese Regeln wohl für die Entscheidungen der Gerichtshöfe in foro externo Norm geben, aber nicht für das Gewissen in foro interno. Gewiß ist diese Entgegnung falsch und durchaus absurd, wie wir später in Nr. 94. sehen werden. Es scheint unglaublich, daß gelehrte Leute, deren Namen unter den Moralisten einen

*) Lib. III. de Baptismo cont. Donat. cap. IV. n. 8.

guten Klang haben, solche Fehlschüsse thun, und doch ist es eine unläugbare Thatsache. Diese Autoren verdienen also um ihrer selbst willen kein Vertrauen, man muß bei ihnen mit Sorgfalt und ohne Rücksicht auf ihre Autorität die Gründe und Beweise prüfen, welche sie für ihre Meinungen und Entscheidungen beibringen. Das ist der Fall, von welchem der heilige Augustinus sagt: Fieri potest ut unus paucive in quaestionibus obscurissimis sentiant verius adversus innumerabiles. Ihre Anzahl darf uns nicht erschrecken; es ist genug, wenn unsere Gründe und Beweise für unsere Nichtübereinstimmung mit ihrer Meinung wirklich klar, entscheidend und konkludent sind.

31. Hieraus ergiebt sich die Folgerung, daß bei gelehrten Personen, die im Stande sind, die inneren Gründe zu verstehen und zu durchdringen, die bloße Zahl und Autorität der Lehrer der entgegengesetzten Ansicht eine moralische Gewißheit nicht geben kann. Man merke wohl, daß ich nur gesagt: die bloße Zahl und Autorität, d. h. getrennt von den innern Gründen. Der Irrthum in seinem ersten Ursprunge rührt meistens von einem Autor her, der sehr berühmt ist; er verbreitet sich dann weiter, geht von Mund zu Mund, aus einem Buch in das andere bei seinen vielen Nachbetern, die den Irrthum adoptiren, sei es aus Mangel an Wissenschaft, oder aus blinder Verehrung der Autorität, oder weil sie zu träg sind, um die Dinge in ihrem Grunde zu untersuchen, oder endlich aus Leidenschaft und Parteigeist. So wird ein kleines Bächlein durch langen Lauf ein grosser Fluß. Und man kann auf unsern Fall das anwenden, was Tertullian in Apologeticus (cap. VI.) über das Gerücht sagt: Fama nomen incerti . . . Omnium erit aestimare, quantacumque illa ambitione diffusa sit, quantacumque asseveratione constructa, quod ab uno aliquando principio exorta sit, necesse est exinde in traduces linguarum, et aurium serpat. Et ita modici seminis vitium caetera rumore obscurat, ut nemo recogitet, num primum illud os mendacium seminaverit. Der Irrthum über die Ungültigkeit der von Ketzern ertheilten Taufe verdankte seinen Ursprung dem Bischof Agrippinus von Carthago, und seine allererste Quelle

war vielleicht Tertullian. Im Verlauf von ungefähr 40 Jahren befestigte und verbreitete er sich so sehr, daß beinahe alle Bischöfe von Afrika ihn annahmen, und auch viele Bischöfe des Orients und anderer Gegenden. Dasselbe geschah mit vielen andern Irrthümern der Spekulation wie der Praxis.

32. Man muß also immer fürchten: ne primum illud os mendacium seminaverit, und folgeweise: ferenda sententia non est, nisi pertractatis pro viribus, atque perspectis rebus. Wir wollen in unserer Abhandlung auch nur in dieser Weise vorgehen. Wir suchen eine Regel, welche uns zur Wahrheit führt, wie einen Leitfaden inmitten eines Labyrinths von moralischen Fragen. Ich behaupte nun, daß wir diesen Leitfaden in der Regel vom Possess gefunden haben. Prüfen wir sonach mit großer Aufmerksamkeit die inneren Gründe unabhängig von den scholastischen Moraltheologen. Diese können für sich allein weder pro noch contra eine moralische Gewißheit geben, nisi pertractatis pro viribus, atque perspectis rebus. Wir haben alle Rigoristen und alle Probabilioristen zu Gegnern; in vielen Punkten werden die Probabilisten mit uns gehen, aber in manchen auch sie nicht. Das darf uns nicht abhalten zu prüfen, num primum illud os mendacium seminaverit. Dieser erste Weg, oder besser dieses erste Mittel, die moralische Gewißheit zu finden, nämlich die genaue Prüfung der inneren Gründe ist an und für sich nur Männern von tiefer Gelehrsamkeit vorbehalten, deren es immer nur wenige giebt.

33. Die leichtere und gewöhnlichere Straße, um dahin zu gelangen, daß man das Wahre erkennt, ist die Autorität der Lehrer; diese ist der einzige Weg für das Volk. Ich sage aber, auch für Personen von mittelmäßigem Wissen, welche sich bei ihrer eigenen Meinung nicht mit Zuversicht beruhigen können. Der heilige Thomas*) sagt ausdrücklich, daß Aliquis parvae scientiae magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientifico, quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur. Es wird also gefragt: kann die Autorität eines Einzigen moralische Gewißheit für

*) 2. 2. quaest. XLVIII. art. III. ad 2.

diese Personen geben? Ich spreche von moralischer Gewißheit in praxi, d. h. von dem Vermögen sich ein praktisches Gewissensdiktamen zu bilden, welches für das Handeln ausreichend sicher ist. Ich antworte, entweder wissen solche Personen nichts von den Fragen, welche über den vorliegenden Gegenstand streitig sind, und dann sage ich, daß sie in diesem Falle bei der Entscheidung eines Einzigen sicher stehen bleiben können, wenn derselbe vermöge seines Charakters oder Amtes öffentlich autorisirt ist in der Kirche das Wort Gottes zu predigen. Dieser Fall tritt überall beim ungebildeten Volke ein, das in seinen Gewissenszweifeln einen Beichtvater befrägt, und sich bei seiner Entscheidung beruhigt und sicher ist. Diesen Weg hat Christus gezeigt: Qui vos audit, me audit. *) Super cathedram Moysi sederunt . . . omnia ergo quaecumque dixerint vobis, servate et facite. **) Die Irrthümer welche in diesen Fällen nur allzu oft vorkommen, gehen nicht auf Rechnung der Pönitenten, sondern der Beichtväter, wenn nicht vielleicht auch diese durch ignorantia non culpabilis entschuldigt werden. Wird es aber eine ignorantia inculpabilis genannt werden können, wenn Einer den Beichtvater machen will, ohne ein hinreichendes Kapital von Wissen zu haben? In jedem Falle wird es immer ein sehr sicheres Mittel geben, mitten in den Zweifeln nicht zu irren, und dieses Mittel ist: sich des Entscheidens enthalten und seine eigene Unwissenheit eingestehen. Aber das ist ein Schritt, der für den menschlichen Hochmuth gar zu demüthigend ist. Es gibt auch ein anderes Mittel, welches von den Rigoristen beständig angewendet wird, nämlich zu entscheiden, daß die Sache nicht erlaubt, daß sie eine Sünde sei. So sind wir sicher, denken sie, und doch, welche schreckliche Täuschung! Das christliche Volk hat ein wirkliches Recht, von den Priestern, die ein öffentliches Amt verwalten, zu erfahren, was erlaubt und was nicht erlaubt sei nach den Gesetzen Gottes. Es ist also eben so sehr ein Mißgriff, etwas für erlaubt auszugeben, was es nicht

*) Luc. X. v. 16.

**) Matth. XXIII. v. 2. 3.

ist, als etwas unerlaubt nennen, was doch erlaubt ist. Der Irrthum ist in beiden Fällen derselbe. In dem einen Falle wie in dem andern gilt vom Priester das: mendacem facit Deum, denn er spricht im Namen Gottes und täuscht das Volk und begeht ein Unrecht an den Christen, indem er sie ihrer Rechte beraubt. Setzen wir den Fall, daß bei einem lukrosen Vertrage, der nach dem Gesetze Gottes erlaubt ist, ein Christ aus Gewissensscrupeln seinen Beichtvater frägt, ob der Vertrag erlaubt sei; wenn nun jener pharisäische Rigorist qui sedit super cathedram Moysi antwortet, der Kontrakt sei ein Wuchergeschäft, und es sei nicht erlaubt, ihn einzugehen, beraubt er da nicht (durch seine Unwissenheit) jenen Pönitenten eines rechtlichen Gewinnes? Verletzt er nicht auf diese Weise seine Rechte? Und würde ihn die Gerechtigkeit nicht mahnen an die Vergütung des Schadens zu denken, den er jenem durch den entgangenen Gewinn zugefügt hat? Es giebt nichts Falscheres und doch auch wieder nichts, was so oft von den Rigoristen wiederholt würde, als jenes Wort: wir müssen uns sicher stellen. Freilich verhüllt man auf diese Weise seine Unwissenheit, aber die Seele stellt man nicht sicher. Und wollte man bei den meisten Fragen der Moral die Entscheidung darin suchen, daß man sich nach Art der Rigoristen sicher stellen müsse, dann wären die excellenten Moraltheologen billig zu haben. Der P. Concina würde hierin hinlänglich als Muster dienen können.

34. Bisher haben wir von Personen geredet, die nichts von den Fragen verstehen, welche unter den Theologen über Gegenstände der Moral debattirt werden. Wenn es aber bekannt ist, daß der Gegenstand, um den es sich handelt, sehr kontrovers sei, wie dies z. B. mittelmäßig gebildeten Geistlichen bekannt zu sein pflegt, kann dann in solch einem Falle die Autorität eines berühmten und geachteten Lehrers eine moralische Gewißheit geben? Ich antworte: nein. Der heilige Augustin gestattet nur dann, daß man die Ansicht eines Einzelnen oder Weniger gegen die allgemeine Annahme der Lehrer befolge, wenn die innern Gründe tief durchforscht worden, nisi pertractatis pro viribus, atque perspectis rebus. Nun setzen wir aber doch voraus, daß einer nur mittel-

mäßig gebildeten Person das Zeug fehlt, diese Prüfung in einer Weise vorzunehmen, daß sie richtig darauf beharren kann. Was wird also in solch einem Falle zu thun sein? Ich antworte, daß man in solch einem Falle eben unsere Regel vom Posseß zu befolgen habe. Diese beseitigt auf einmal alle praktischen Zweifel, und zeigt uns mit wahrer und voller moralischer Gewißheit, was man erlaubtermaßen thun kann, und was nicht. Die ganze Sache reducirt sich auf folgende einfache, klare und handgreifliche Erwägung. Wenn die Autoren unter einander über einen Gewissensfall verschiedener Ansicht sind, indem die Einen die Erlaubtheit behaupten, die Andern sie in Abrede stellen, so ist dies ein sicherer Beweis, daß die Gewißheit weder auf der einen noch auf der andern Seite sei. Diese gewiß klare und an sich schon evidente Behauptung erweist sich schon aus der bloßen Thatsache, daß die Autoren unter einander uneinig sind. Es braucht nicht viel Wissenschaft und Mühe, um diese Thatsache zu erkennen, ein geringes Studium reicht dafür aus. Es genügt, einen oder zwei Autoren zu Rathe zu ziehen, bei denen die beiden abweichenden Ansichten meistens angegeben und die Theologen und Kanonisten citirt sind, welche die eine oder die andere Ansicht vertheidigen. Alsdann trägt bei Ungewißheiten und Zweifeln immer der den Sieg im Rechtsstreite davon, der im Posseß ist; so lautet unsere Regel. Wenn also festgestellt ist, ob das Gesetz oder die Freiheit sich im Besitze befinde, so fällt man eine gerechte Entscheidung, und ist moralisch sicher nicht zu irren.

35. Man hat mir den Einwurf gemacht, daß diese Regel das Studium und die Wissenschaft der Moraltheologie gewaltig kompendiös und leicht mache. Ich antworte darauf, ist denn das ein Fehler? Die Moraltheologie ist heut zu Tage gewissermaßen degradirt und ausgestossen worden aus der Klasse der Wissenschaften. Sie ist unter den Studenten eine Art Literaturzeitung geworden.*) Man will die Gewissensfälle mit einer einfachen

*) Dieser Vorwurf trifft heute, fast ein Jahrhundert nachdem jene Worte geschrieben worden, wenigstens die neuesten literarischen Erscheinungen in der Moraltheologie nicht.

Aufzählung der Autoren entscheiden, deren Ansichten man größtentheils nach Willkühr anwendet. Der Eine bewundert den P. Antoine und den P. Concina als Theologen ersten Ranges, Andere wieder haben für diese gar keine Achtung und sind dagegen voll Bewunderung für Laymann und Liguori. So wird die Moraltheologie mehr vom Gedächtniß als vom Verstande abhängig, und die ganze Sache endet damit, daß man aus ihr ein Schlachtfeld für die menschlichen Leidenschaften und den Parteigeist macht. Mit unserer Regel kehrt die Moraltheologie zu ihren wahren scientifischen Prinzipien zurück. Wie wurden denn die Gewissen während der zwölf Jahrhunderte bedient, in denen es weder Summen noch abgerundete Traktate der Moraltheologie gab? Einige wenige Fälle nur finden sich in den Werken der heiligen Väter entschieden. Wir werden bald sehen, daß es selbst unter ihnen keine vollkommene Uebereinstimmung der Ansichten gab, und wir werden auch sehen, daß die Christen in der Praxis sich oftmals der Meinung der Väter nicht anbequemten. Die Canones der General- und Partikular-Concilien entschieden keine Gewissensfälle, sondern regulirten meistens die äußere Disciplin der Kirche, und über diese gaben sie neue Gesetze oder erneuerten die alten. Wir werden aber auch finden, daß eben unsere Regel diejenige war, welche man beim Entscheiden über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit menschlicher Handlungen befolgte und wir werden dies durch die Lehre und Praxis der Concilien und der Väter, durch ausdrückliche Canonen und durch die Ansichten der ganzen Welt beweisen. Unzweifelhaft kann man nicht bei allen Bischöfen und Priestern, welche im Laufe der ersten zwölf Jahrhunderte nach der Begründung des Christenthums Seelsorge gehabt und die Sakramente ausgespendet haben, eine ausgezeichnete Gelehrsamkeit voraussetzen. Welche Regel befolgten denn sie? Gewiß hielten sie sich an die unsrige, die sich leicht auf alle vorkommenden Fälle anwenden läßt. Wer die Bücher der modernen Moralisten studirt, der findet sich beim Lesen in ein Labyrinth ohne Ausgang verirrt. Wäre es aber wohl denkbar, daß Gott uns ohne einen sichern Leitfaden gelassen, der uns aus demselben hinausgeleite? Und noch dazu in einer Sache, die für das

Heil der Seelen so bedeutungsvoll ist? Suchen wir also diesen Faden und reduciren wir die Moraltheologie auf ein Prinzip, welches sie wieder in die Lage setzt, auch von mittelmäßig gebildeten Personen verstanden zu werden.

Achtes Hauptstück.

Aufstellung der Regel vom Besitz.

36. Es war nothwendig, all das Bisherige vorauszuschicken, um mit mehr Licht und unbehinderter in der vorliegenden Abhandlung vorschreiten zu können. Jetzt ist es nun Zeit, daß wir unsere Behauptung feststellen. Ich sage also, daß bei den Fragen in der Moral die Regel zu Gunsten desjenigen zu entscheiden, der sich im Besitze befindet, die sicherste Regel ist und immer dahin führt, daß man die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit menschlicher Handlungen mit Sicherheit finden kann. Wenn die Gesetze in Betreff ihrer Herrschaft (Dominium) zweifelhaft sind (s. o. Nr. 18.), dann steht die menschliche Freiheit im Besitz, man muß sich also zu Gunsten der Freiheit entscheiden. Hieraus ergiebt sich die Folgerung, daß die zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten, d. h. wenn sie in Betreff ihrer Herrschaft zweifelhaft sind. Also beweisen, daß die zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten, ist eben so viel, als unsere Regel vom Posseß beweisen. Da diese Regel eine fundamentale für die ganze Moraltheologie ist, so muß sie so weit bewiesen werden, als nur immer eine rigorose Demonstration gehen kann, so daß nämlich kein vernünftiger Zweifel an der Wahrheit derselben übrig bleibt. Ich werde nun die einzelnen Beweise geben, die ich in verschiedene Klassen und Hauptstücke eintheilen will.

Neuntes Hauptstück.

Erster Beweis: aus der heiligen Schrift.

37. Der heilige Paulus spricht in seinem ersten Briefe an die Corinther (cap. 14. v. 7. sequ.) zu den Gläubigen folgendermassen: „Wenn ein Musikinstrument einen Ton von sich giebt, dessen Sinn (sozusagen) nicht verstanden wird, wozu nützt es? Wenn z. B. die Posaune in ihrem Tone nicht erkennen läßt, ob sie zur Schlacht rufe, wer wird sich da zur Schlacht rüsten? So ist es auch, wenn Einer redet, und seine Meinung nicht deutlich erklärt; dann spricht er in den Wind und es ist gerade so gut, als wenn er eine Sprache redete, die ich nicht verstehe." Der heilige Paulus ermahnt an dieser Stelle die Gläubigen, die eigenen Erleuchtungen und guten Gedanken Andern mitzutheilen zur gemeinsamen Erbauung und Frucht, und sie nicht für sich allein zu behalten oder davon in unverständlicher Weise zu reden. Tamen quae sine anima sunt vocem dantia, sive tibia, sive cithara, nisi distinctionem sonituum dederint, quomodo scietur in quod canitur, aut quod citharizatur? Etenim si incertam vocem det tuba, quis parabit se ad bellum? Ita et vos per linguam nisi manifestum sermonem dederitis, quomodo scietur id quod dicitur? Eritis enim in aera loquentes. Tam multa, ut puta genera linguarum, sunt in hoc mundo, et nihil sine voce est. Si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquor, barbarus; et qui loquitur, mihi barbarus.

38. Die natürlichen und positiven, göttlichen und menschlichen Gesetze sind jene Posaune, durch welche Gott uns seinen Willen wissen läßt und bekannt macht. Mit dieser Posaune ruft er uns zum Streite wider unsere Leidenschaften. Der Ton dieser Posaune muß in seinem Sinne und in der Bezeichnung des Gegenstandes meiner Handlungen deutlich sein. Wenn ich nicht mit Gewißheit weiß, was Gott von mir in diesem oder jenem Falle will, wie kann ich verpflichtet sein zu gehorchen, wenn ich nicht genau weiß, was mir befohlen wird." Wenn ich den Gegenstand

meines Gehorsams nicht genau und bestimmt erkenne? Die Posaune, welche einen zweideutigen Ton gibt, ruft mich vielleicht zur öffentlichen Berathung, während ich aus Mißverständniß mich rüste und die Waffen ergreife, um in die Schlacht zu gehen. Si incertam vocem det tuba, quis parabit se ad bellum? Nisi manifestum sermonem dederitis, quomodo scietur id quod dicitur? Eritis in aera loquentes. Si nesciero virtutem vocis, erit qui loquitur mihi barbarus. Das sagt derselbe heilige Paulus eben daselbst. Ein zweifelhaftes Gesetz (wohlverstanden zweifelhaft in seiner Herrschaft, was ich damit stets meine) ist eine Posaune, deren Ton ich höre, ohne dessen Bedeutung zu verstehen. Ich weiß in Wirklichkeit dann nicht, ob es mir dies oder jenes befiehlt, oder ob es mir dies nicht befiehlt. Ich kann also durch diesen ungewissen Ton nicht verpflichtet werden, mich meiner Freiheit zu entäußern und zu gehorchen. Veranschaulichen wir die Sache an einem besondern Falle. Gott gebietet, daß die Feiertage geheiligt werden, und die Kirche, der authentische Interpret der Gebote Gottes, sagt, daß wir uns an Feiertagen von knechtlichen Arbeiten enthalten und eine Messe hören sollen. Bis dahin gibt die Posaune einen Ton, den Alle verstehen. Viele französische Theologen sagen mir nun, man sei verpflichtet, den Vespern beizuwohnen; viele andere Theologen aus allen Nationen sagen mir, man sei verpflichtet, sich an den Feiertagen mit andern beliebigen Uebungen der Frömmigkeit zu beschäftigen, viele Theologen endlich läugnen das Alles. Ich rede nicht von der Pflicht, die für viele Personen aus andern Titeln entstehen kann, z. B. der Belehrung, der Vermeidung des Müssiggangs u. s. w., ich rede nur von der Verpflichtung, die aus dem Titel der Heilighaltung der Feiertage entsteht. Von den Pflichten, welche viele Theologen behaupten, spricht die Kirche nicht ausdrücklich und an sich bestimmt, das ist gewiß. Man kann auch nicht sagen, daß sie durch den Mund ihrer Hirten und Lehrer, die das, was man Tradition nennt, begründen, hierüber klar rede. Die Hirten und Lehrer sind über diesen Punkt getheilter Ansicht; die Einen bejahen, die Andern verneinen. In diesem Falle gilt: incertam vocem dat tuba; und ich? Nescio virtutem

vocis. Wie also, debeo parare me ad bellum? Soll ich meiner Freiheit den Krieg erklären, sie binden und unter ein so ungewisses und zweifelhaftes Joch beugen? Jene Theologen, die mir von den genannten Pflichten reden, erunt mihi barbari, sie reden eine Sprache, welche als verpflichtende Sprache von der Freiheit des Menschen nicht hinlänglich verstanden wird, weil sie in ihrem Sinne nicht genau und bestimmt ist. Mögen sie denn also auch zu dem gutmüthigen Volke reden, bei welchem ihre Aussprüche Orakel sind; für mich, mit Verlaub, sind sie barbari.

39. Wo anders *) sagt derselbe heilige Apostel zu den Gläubigen: „Mit ungebildeten und schwachgeistigen Personen wollet nicht disputiren und untersuchen über das Essen von Fleisch, welches den Götzen geopfert worden. Wer da glaubt, daß er solch Fleisch nicht essen darf, der lasse es, und esse Kräuter und Gemüse, und wer es nicht ißt, der verurtheile denjenigen nicht im Herzen, der da welches ißt. Ein Jeder thue, was er im Gewissen thun zu müssen glaubt." Infirmum autem in fidem assumite, non in disceptationibus cogitationum. Alius enim credit se manducare omnia; qui autem infirmus est, olus manducet. Is qui manducat, non manducantem non spernat; et qui non manducat, manducantem non judicet . . . Nam alius judicat diem inter diem; alius autem judicat omnem diem: unusquisque in suo sensu abundet. Diese letzten Worte bedeuten unzweifelhaft, daß ein Jeder nach seiner Ueberzeugung und nach dem Gebote seines Gewissens handeln solle. Der heilige Thomas sagt bei Erklärung dieser Worte: id est suo sensui dimittatur. Abundare enim in suo sensu est sensum suum sequi. **) Es handelt sich hier um eine Handlung, die gewiß an sich erlaubt ist, in Betreff deren aber nichts desto weniger die Ansichten der alten Christen wegen der damaligen besonderen Umstände getheilt waren, indem die Einen glaubten, daß sie erlaubt sei, und die Andern, daß sie unerlaubt sei. Es handelt sich also um folgenden Punkt, ob es ein natürliches göttliches oder menschliches Gesetz gebe, welches

*) Ad Rom. XIV. v. 1. sqq.

**) Lect. I.

verbiete Fleisch zu essen, das den Göttern geopfert worden. Erinnern wir uns immer daran, daß die Freiheit früher ist, und darum auch gegen jede Gesetzesverpflichtung im Besitze ist. Der heilige Paulus hat den Fall zu Gunsten der Freiheit entschieden, wie ein Jeder sieht: unusquisque in suo sensu abundet, d. h. er hat zu Gunsten desjenigen Theils entschieden, der sich im Besitze befindet, und ausgesprochen, daß ein ungewisses und zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet. Diejenigen, welche aus irriger Ueberzeugung es für verboten hielten, von jenem Fleische zu essen, nennt der heilige Paulus infirmos in fide; unwissend in der Christenlehre, schwachen Geistes, Scrupulanten. Diese Titel gebühren den Rigoristen und Probabilioristen, z. B. dem Dominikaner P. Concina, mögen sie es immer für sich annehmen, ihnen gebührt es, und die Hand eines Apostels spendet ihnen diese Gabe. Mit solchen infirmi in fide (sagt der heilige Paulus) laßt euch nicht in Disputation ein, laßt sie machen, was sie wollen, ihr werdet niemals mit ihnen fertig werden: infirmum in fide assumite non in disceptationibus cogitationum. Wenn also der P. Concina oder seine heutigen Schüler mir sagen wollen, daß man am Fasttage keine Chokolade trinken darf, daß man an einem solchen Tage nicht mehr als drei oder vier Unzen an Speise als abendliche Refektion zu sich nehmen darf u. s. w., dann lasse ich sie nach Herzenslust über laxe Moral schreien und deklamiren, und ich thue, was ich für gut halte, ohne ihnen ein Wort zu erwidern abundabo in sensu meo. Man muß mit ihrer großen Unwissenheit Mitleid haben: infirmi sunt in fide. Wenn diese Unwissenheit nun noch mit einer guten Dosis Fanatismus gepaart ist, so daß sie den ganz klaren Rath des heiligen Paulus nicht befolgen, diejenigen nicht zu verurtheilen, welche anders denken und handeln als sie: is qui non manducat, manducantem non judicet, dann wollen wir aus christlicher Nächstenliebe sagen, daß sie aus Unwissenheit sündigen, ohne erörtern zu wollen, ob das eine schuldhafte Unwissenheit sei, oder nicht, was wir dem Gerichte Gottes überlassen. *)

*) Einen interessanten Beleg zu dieser Aufstellung des Ausspruches des heiligen Paulus gibt die Entscheidung, welche der päbstliche Legat Ja-

40. An einer andern Stelle *) sagt der heilige Paulus den Christen: „sie könnten alles Fleisch essen, was auf öffentlichem Markte verkauft würde, ohne zu fragen, ob es Fleisch von Götzenopfern sei oder nicht; und wenn sie von einem Heiden zu Tische geladen würden, könnten sie von allen Speisen essen, die ihnen vorgesetzt würden, ohne zu fragen, wie im ersten Falle, und sie

cobus, Archidiakon von Lüttich, nachmaliger Pabst Urban IV. auf der Provinzialsynode von Breslau i. J. 1248 (nach der Confirmationsbulle von demselben Urban IV. Orvieto III. Nonas Junii, Pontificatus anno II. im §. XII. de esu carnium Theutonicorum et Polonorum) gab. Derselbe lautet wie folgt: Cum nuper per Wratislaviensem et Cracoviensem Dioeceses transitum faceremus, accesserunt ad nos Theutonici, qui ad incolendam terram eandem de Theutonia advenerant, nobis querimoniam deponentes super hoc, quod eorum Episcopi, ut dicebant, eos per excommunicationis sententiam compellebant ad hoc, ut singulis annis a Septuagesima usque ad Pascha a carnibus abstinerent, pro eo quod homines regionum illarum eisdem temporibus ab esu carnium consueverant abstinere. Sed cum ipsi Theutonici, ut dicebant, et progenitores ipsorum consuevissent usque ad feriam tertiam ante diem Cinerum comedere semper carnes, et partes ipsas cum tali consuetudine intravissent, eamque continue et sine interruptione servassent, nec votum sive obligationem contrariam emisissent, nolebant ut dicebant a Septuagesima usque ad diem Cinerum ab esu carnium abstinere, nec renuntiare super hoc juri suo, cum nec contra fidem nec contra observationem universalis Ecclesiae istud esset. Et maxime cum plures ex hominibus regionum ipsarum tam praefatis diebus carnes cum ipsis Theutonicis comedere incepissent. Nos igitur, attendentes, quod Apostolus Paulus dicit, quod esca nos non commendat Deo et quod hinc et inde multitudo populi est in causa, mandamus, ut tam comedentes carnes diebus praedictis, quam non comedentes in hac parte suis rationalibus conscientiis relinquatis, prohibentes, ut ad abstinendum vel non abstinendum ab esu carnium diebus praedictus nullus praedictorum de caetero compellatur. Sed qui manducat carnes temporibus antedictis, non manducantem non spernat. Et qui non manducat, non judicet manducantem. Excommunicationis sententiae, si quae latae sunt propter hoc, relaxantes. Statuta synodalia Wratislavien. ed. II. Wratislav. 1855. p. 317.

*) 1. Cor. 10, v. 25. sq.

brauchten sich deßhalb keine Scrupel und Bedenken zu machen. Wenn dann Einer von den Tischgenossen sagen sollte, daß das Fleisch von Götzenopfern herrühre, dann möchten sie nicht davon essen, um nicht Aergerniß zu geben." Omne, quod in macello venit, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam. Domini est terra et plenitudo ejus. Si quis vocat vos Infidelium, et vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam. Si quis autem dixerit; hoc immolatum est idolis; nolite manducare propter illum qui indicavit, et propter conscientiam; conscientiam autem dico non tuam, sed alterius. Darauf fährt er sogleich folgendermaßen fort: „meine Freiheit darf nicht von der Meinung Anderer gebunden werden" ut quid enim libertas non judicatur ab aliena conscientia? Das sind Worte, die für unseren Gegenstand sehr bemerkenswerth sind. Versetzen wir uns in die Verhältnisse, unter welchen der heilige Paulus diesen Brief schrieb, und in die Zeit vor Abfassung dieses Briefes. Damals waren die Christen getheilter Ansicht, die Einen behaupteten, es gebe ein Gesetz, welches verbiete, etwas zu essen, was den Götzen geopfert worden, Andere dagegen läugneten die Existenz eines solchen Gesetzes. Der Zweifel betraf also die Existenz des Gesetzes; die Freiheit befand sich somit im Besitz. Die Verschiedenheit der Ansichten bewies, daß die Existenz des Gesetzes nicht gewiß war; sie mag vielleicht probabel gewesen sein, wenn man will, auch probabilior, aber gewiß war sie sicherlich nicht. Der große Haufe unter den Christen hatte keinen andern Weg zur Erkenntniß dessen, was zur Lehre Jesu Christi gehört, als die Autorität der Hirten und Lehrer. Wenn diese getheilter Meinung sind, dann kann die Autorität beim grossen Volkshaufen niemals Gewißheit geben, höchstens kann sie eine größere oder geringere Probabilität begründen. Unter solchen Verhältnissen und bei solcher Ungewißheit des Gesetzes: ut quid libertas mea judicatur ab aliena conscientia? Ich befinde mich sicherlich im Besitze meiner Freiheit zu thun, was mir gut scheint, man beweist mir nicht mit Gewißheit, daß es ein Gesetz gebe, welches mir verbietet, diese bestimmte Handlung vorzunehmen,

weil viele sagen, es gebe ein solches Gesetz, und viele es andererseits läugnen; ich bin also frei und kann jene Handlung vornehmen. Wenn sich Jemand mit Gewißheit überzeugt, daß das verbietende Gesetz wirklich existirt, dann enthalte er sich dieser Handlung, aber seine Ansicht soll meine Freiheit nicht binden.

41. Aber, wird man mir hier sagen, wenn ein Tischgenosse bei der Tafel sagt, daß diese oder jene Speise den Göttern geopfert worden, wie kann dann der heilige Paulus die Freiheit binden und sagen, daß man nicht von dieser Speise essen solle? Ich erwidere darauf: weil durch jene Bemerkung des Tischgenossen das gewisse Gesetz eintritt, dem Nächsten kein Aergerniß zu geben. Deßhalb sagt auch der heilige Apostel propter conscientiam NON TUAM, sed alterius. Dann wird meine Freiheit nicht durch das zweifelhafte Gesetz gebunden, jenes Fleisch nicht zu essen, sondern durch das gewisse Gesetz der Nächstenliebe, dem Nächsten kein Aergerniß zu geben. Aber könnte man nicht (wird man mir entgegnen) jenes Aergerniß als ein scandalum pusillorum verachten? Ich antworte zunächst, daß man zuvor entscheiden müßte, ob die Worte des heiligen Paulus ein wahres Gebot oder einfach nur einen Rath enthalten. Es ist bekannt, daß die präceptiven Ausdrücke der heiligen Schrift sehr oft kein wirkliches Gebot enthalten. Zweitens müßte man auch die Umstände jener Zeiten aufmerksam erwägen. Jeder Schatten von Götzendienst flößte damals einen großen Schrecken ein; die Frage selbst war vor dem Briefe des heiligen Paulus schon vielfach angeregt, dunkel und ungewiß, und auch der Brief des heiligen Paulus vermochte nicht sogleich Alle zu überzeugen, daß es nicht verboten sei, Fleisch zu essen, was den Götzen geopfert worden; die Gewissenszartheit war in jenen ersten Zeiten überaus groß u. s. w. Alle diese Umstände können wohl erwogen beweisen, daß es damals durchaus nicht ein scandalum pusillorum war, was man hätte verachten können. Man hätte jene skrupulösen Christen über das Faktum, um das es sich handelte, belehren können; aber der Rath des heiligen Paulus lautete: infirmos in fide assumite sine disceptationibus. Endlich ist auch darauf zu erwidern, daß die ganze Frage, ob es ein scan-

dalum pusillorum gewesen oder nicht, uns hiebei gar nicht berührt. Wohl aber haben wir hier das Recht, dem P. Concina, dem P. Antoine und ihren probabilioristischen Nachfolgern zu sagen: ut quid libertas mea judicatur a vestra conscientia? Diese Autoren erklären mit eben so großer Unwissenheit als Unbesonnenheit alle diejenigen für große Sünder, und würden, wenn es nach ihnen ginge, alle diejenigen vom Teufel holen lassen, die bei Moralfragen, welche ungewiß und hinc inde von vielen und angesehenen Lehrern durchdisputirt worden, den ehrwürdigen Vätern nicht überall folgen wollten. Danken wir dem Herrn, daß sie beim jüngsten Gerichte nicht Richter sein werden, lassen wir sie bei ihrem Liede und folgen wir frank und frei den Regeln, die uns der heilige Paulus gegeben.

42. Jesus Christus hat gesagt, daß seine Lehre, die durch die Wunder, welche er gewirkt hatte, bestätigt worden, den Juden jede Entschuldigung benommen habe, welche diese Lehre nicht glauben, und daß, wenn er nicht so viele und so große Wunder gewirkt hätte, die Juden keine Sünde hätten, wenn sie dieselben nicht glaubten: Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo . . . Si opera non fecissem eis, quae nemo alius fecit, peccatum non haberent. Niemand wird bezweifeln, daß alle Menschen verpflichtet sind, die Religion Jesu Christi anzunehmen, sobald sie ihnen in einer Weise vorgetragen wird, welche hinreicht, um diese Religion als von Gott geoffenbart zu erkennen. Welche ist nun diese *hinreichende Weise*? Ein Heide, welcher die Predigt der christlichen Religion hört, ist verpflichtet, darauf zu merken, sie ernstlich zu bedenken und Alles mit Sorgfalt zu prüfen, aber er ist nur verpflichtet, sie anzunehmen, wenn er mittels der Credibilitätszeichen oder anderer Beweise dahin gekommen ist, sich eine moralische Evidenz und Gewißheit zu verschaffen, daß diese Religion von Gott geoffenbart ist. Jener Heide wird, um einen Akt christlichen Glaubens zu erwecken, sagen müssen: *Ich glaube fest an diese und diese Artikel, weil Gott sie geoffenbart hat.* Wenn er nun der Offenbarung moralisch

nicht sehr sicher ist, wie wird er dann so etwas mit Ueberzeugung sagen und mit der nothwendigen Fähigkeit glauben können? Hier genügt nicht eine geringere oder größere Probabilität: hier wird Gewißheit erfordert. Jede Probabilität, auch die größere, bringt wesentlich einen vernünftigen Zweifel mit sich. Der Zweifel an der Offenbarung verträgt sich nicht mit der Festigkeit des Glaubens an die geoffenbarten Dinge. Deßhalb hat auch Innocenz XI. folgende Proposition verdammt: daß der Akt des christlichen Glaubens bei einer bloß probabeln Kenntniß von der Offenbarung und bei Furcht und Zweifel, daß die Offenbarung nicht wahr sei, bestehen könne: Assensus fidei supernaturalis, et utilis ad salutem, stat cum notitia solum probabili revelationis; imo cum formidine, qua quis formidet ne non sit locutus Deus.*) Bis dahin stimmen Alle ohne Widerrede über die Pflicht jenes Heiden überein.

43. Man muß nun bedenken, daß, wenn es sich um eine geoffenbarte Lehre handelt, die Mehrzahl der Menschen nicht im Stande ist, die Wahrheit und Göttlichkeit durch Vernunftschlüsse und abstrakte Beweise, durch Erforschung der Prophezien u. s. w. zu erkennen. Die einzige Sprache, welche Alle, auch die Ungebildeten, am besten verstehen, und welche die innigste Ueberzeugung, selbst bei den beschränktesten Geistern herbeiführt, sind die Wunder. Auch die geistig Gebildeten geben so zu sagen aus Nothwendigkeit bei dem Beweise durch Wunder sich besiegt. Daraus schloß Nikodemus, daß die Lehre, welche Jesus Christus geprebigt hatte, gewiß von Gott komme: Rabbi scimus, quia a Deo venisti magister; nemo enim potest haec signa facere, quae tu facis, nisi fuerit Deus cum eo.**) Jener Blinde, der von Jesus Christus geheilt wurde (Joh. IX.), setzte all den Sophistereien der Pharisäer, welche den Erlöser der Sünde ziehen, weil er jenes Wunder am Sabbat gewirkt hatte, keinen andern Grund entgegen als das Wunder selbst. „Man muß sich wundern (sagte der Blinde), daß ihr, o Pharisäer, nicht zu entscheiden wißt, ob Jesus

*) Prop. XXI., 4. März 1679.

**) Joan. III, v. 2.

von Nazareth im Namen Gottes rede und handle, und doch seht ihr, daß er meine Blindheit geheilt hat. Dieses Wunder hätte er nicht wirken können, wenn er nicht von Gott gesandt wäre." In hoc enim mirabile est, quia vos nescitis unde sit, et aperuit meos oculos... Nisi esset hic a Deo, non poterat facere quidquam.*) Darum wirkte der Herr, als er Moses und Pharao seine Befehle gab wegen des Auszugs des Volkes Israel aus Aegypten, und als er sein Gesetz auf dem Berge Sinai verkündigte, viele und staunenerregende Wunder. Durch Wunder autorisirte er die Propheten im alten Testamente, den Königen und den Völkern sein Wort zu überbringen. Die Apostel und ihre Schüler bekehrten die Welt durch die Predigt, die stets begleitet und bestätigt war durch Wunder. Dies ist das Verfahren, was Gott beständig eingehalten bei der neuen Ausbreitung seines Evangeliums unter einer Nation, auch in den uns näher liegenden Jahrhunderten; Zeugen dafür sind der heilige Patricius in Irland, der heilige Augustinus in England, der heilige Bonifacius in Deutschland, der heilige Franciskus Xaverius in Indien u. s. w.

44. Kehren wir wieder zu unserm Hauptgegenstande zurück. Die Juden hatten die Prophezien, welche von der Ankunft und den Kennzeichen des Messias redeten; sie konnten diese Kennzeichen an Jesus von Nazareth wahrnehmen; aber weil das nicht für Alle thunlich war, so fügte der Herr häufige, öffentliche, Aufsehen machende Wunder hinzu. Ohne diese, so sagt er ausdrücklich, hätten die Juden keine Sünde gehabt, wenn sie an seine Lehre nicht geglaubt hätten, nach diesen aber hatten sie gesündigt und hatten keine Entschuldigung für ihre Ungläubigkeit. Das heißt also, daß, wenn man verpflichtet sein sollte, das neue Gesetz, welches er predigte, anzunehmen, zuvor die Göttlichkeit desselben durch solche Beweise bewiesen sein mußte, welche überzeugen, und im menschlichen Geiste keinem vernünftigen Zweifel mehr Raum lassen.

45. Es handelt sich hier nicht um einen besonderen Fall oder um einen andern, es handelt sich im Allgemeinen um das

*) Joan. IX, v. 30, 33.

ganze christliche Gesetz, welches sowohl die zu glaubenden spekulativen Wahrheiten, als die zu übenden Werke umfaßt. Ich bin nicht verpflichtet, irgend einen Artikel zu glauben, wenn er auch wirklich von Gott geoffenbart worden, wenn ich nicht mit moralischer Gewißheit sicher bin, daß er von Gott geoffenbart ist. Diese Gewißheit wird mir durch eine ausdrückliche Entscheidung der Kirche gegeben; in deren Ermangelung kann sie mir das klare Wort Gottes in der heiligen Schrift und die Tradition in dem moralisch einstimmigen consensus der Väter, Hirten und Lehrer geben. Wenn diese Posaunen nicht einen klaren und entschiedenen Ton von sich geben, dann fehlt die Gewißheit, welche nothwendig ist, um zum Glauben zu verpflichten; ich sündige also nicht gegen den Glauben, wenn ich nicht glaube. Machen wir uns den Fall an dem Glaubensartikel von der Giltigkeit der Ketzertaufe anschaulich. Das ist nun ein Punkt, der gewiß von Gott geoffenbart worden, und doch glaubte der heilige Cyprian daran nicht und bekämpfte ihn mit allen Kräften. Ebenso bekämpfte ihn Firmilian von Cäsarea und mit ihm viele Bischöfe des Orients und noch mehr Bischöfe von Afrika. Es ist allbekannt, daß der heilige Augustinus in seinen Büchern de baptismo contra Donatistas und anderswo den heiligen Cyprian immer gegen den Vorwurf der Sünde in dieser Sache vertheidigt, weil dieselbe damals in große Dunkelheit und in eine wahre Wolke von Disputationen und Untersuchungen gehüllt war, und es darüber keine Entscheidung von Generalconcilien gab, welche diese Dunkelheit aufgehellt hätte. Man wies gegen den heiligen Cyprian auf die Praxis der Kirche hin. Der heilige Augustin antwortet, daß diese Praxis nicht sehr gewiß und in ihren Merkmalen: Gleichförmigkeit, Beständigkeit und Allgemeinheit, die doch nothwendig sind, um eine obligirende Tradition zu begründen, nicht bekannt war. Kurz, es ist eine deutliche und beharrliche Lehre des heiligen Augustinus über dieses Faktum, daß der heilige Cyprian nicht gesündigt habe, und daß auch die mit ihm übereinstimmenden Bischöfe nicht gesündigt haben, weil sie inmitten so abweichender Ansichten die Gewißheit nicht hatten, daß es eine Lehre und ein Gesetz Jesu Christi gebe,

nach welchem die von Ketzern ertheilte Taufe für giltig zu halten und anzunehmen sei. Wenn der heilige Augustinns eine Schuld am heiligen Cyprian findet, so ist es nicht um der Sache willen, sondern wegen der etwas rauhen Manieren, die der heilige Cyprian in dem Streite mit seinen Gegnern gezeigt hatte. Viele behaupten, daß die Frage über die Ketzertaufe später auf dem Concile von Nicäa erörtert und entschieden worden sei. Man muß jedoch sagen, daß diese Entscheidung nicht ganz klar und bekannt gewesen sein kann, denn noch nach jenem Concil folgten die Heiligen Athanasius, Basilius, Cyrill von Jerusalem und andere Väter und Bischöfe der Ansicht des heiligen Cyprian. So viel ist wenigstens gewiß, daß vor und nach dem nicänischen Concil die Lehre und die Praxis wieder zu taufen sehr viele Anhänger verloren hatte, und die entgegengesetzte Ansicht anfing, allgemein zu werden; dürfte nun in diesem Falle ein Probabiliorist es wagen, zu behaupten, daß die heiligen Väter Athanasius, Basilius, Cyrill u. s. w. der mehr probabeln Ansicht gefolgt seien? Oder daß sie fündigten, indem sie der minder probabeln folgten? Oder daß vielleicht ihre Ansicht die sicherste gewesen sei? Oder lassen wir sie sagen, was sie wollen, die Wahrheit ist die, daß wenn ein Gesetz des Glaubens oder des Handelns nicht mit wirklicher Gewißheit bewiesen wird, unsere Freiheit sich im Besitze ihrer selbst befindet, und wir weder verpflichtet sind nach jenem ungewissen und zweifelhaften Gesetze weder zu glauben noch auch zu handeln.*)

*) Daß in diesen Aussprüchen kein Indifferentismus liegt, ergiebt sich auch aus den neuesten Allokutionen des heiligen Vaters. Unterm 9. Dezember 1855 sprach er im geheimen Consistorium zu jener denkwürdigen Versammlung von Bischöfen aus allen Theilen der Welt: Tenendum — ex fide est extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget, ut hujusmodi ignorantiae designare limites queat juxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque nerum tam multarum ratio-

46. Viele andere Beispiele von ähnlichen Thatsachen werden wir im Verlauf dieser Dissertation kennen lernen. Die Kirche hat mancherlei Glaubensdogmen entschieden, welche in den vorangegangenen Jahrhunderten disputabel waren, und auch von Vielen ohne Sünde geleugnet wurden, eben weil die Offenbarung derselben und folgeweise auch das Gesetz und die Pflicht sie zu glauben damals nicht ganz klar und gewiß waren. Noch heute gibt es einige Punkte, die von Gott geoffenbart worden, und von der Kirche noch nicht ausdrücklich entschieden sind. Zum Beispiel die Infallibilität des Papstes. Dieser Punkt ist nicht de fide catholica, d. h. er verpflichtet nicht das ganze christliche Volk zum Glauben, und warum dieses? Weil viele Katholiken sie läugnen. Für das Volk giebt es keinen andern Weg sich der göttlichen Offenbarung zu vergewissern, als eine klare Entscheidung der Kirche, und darüber gibt es keine. Bei dieser Ungewißheit bleibt das Volk frei von dem Gesetze diesen Artikel zu glauben. Die Gelehrten, welche mit Klarheit und Gewißheit die Offenbarung dieses Artikels erkennen, die sich aus der heiligen Schrift und aus der Tradition ergibt, sind auch verpflichtet sie zu glauben, und sündigen, wenn sie denselben nicht glauben; diejenigen aber, welche dies nicht mit Sicherheit erkennen, sind nicht verpflichtet, und sündigen nicht, den Fall ausgenommen, wenn sie durch eigene Schuld nicht erkennen. Aus dem bisher Gesagten folgt, daß das Gesetz zu glauben klar und gewiß sein muß, um die Kraft zu haben zu verpflichten; im Falle vernünftiger Zweifel, Ungewißheiten, Probabilitäten sind wir nicht verpflichtet zu glauben.

47. Ich behaupte nun, daß diese Regel in gleicher Weise für das Gesetz des Handelns gilt. Ich habe in keinem Autor einen vernünftigen und zufriedenstellenden Unterschied auffinden

---

nem et varietatem? Und unterm 17. März 1856 redete er die in Wien versammelten Bischöfe Oesterreichs in ähnlicher Weise an: Catholica Ecclesia, quae verum retinens cultum est stabile ipsius fidei domicilium, et Dei templum, extra quod, citra invincibilis ignorantiae excusationem, quisquis fuerit, est a spe vitae, et salutis alienus.

können, es denkt vielmehr Keiner oder doch nur sehr Wenige daran, einen solchen aufzufinden, weil ihnen die Vergleichung zwischen Glauben und Handeln kaum in den Sinn kommt. Ich meines Theils habe diesen Unterschied nie auffinden können, wie sehr ich ihn auch gesucht habe. Denn auch das Glauben ist eine Handlung des Menschen, innerlich ein Beistimmen, äußerlich ein Bekennen: corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem, sagt der heilige Paulus.*) Sagen, daß man in zweifelhaften Fällen das Sicherste beim Handeln befolgen müsse, würde, wenn es wahr wäre, auch in derselben Weise für das Glauben gelten müssen. Gewiß hatte der heilige Cyprian den sichersten Ausweg gewählt, wenn er an die Giltigkeit der von Ketzern ertheilten Taufe geglaubt hatte. Wenn also die moralische Gewißheit des Daseins eines Gesetzes für das Glauben nothwendig ist, um meine Freiheit zu verpflichten, einen Akt des Glaubens vorzunehmen, dann wird auch andererseits die moralische Gewißheit des Daseins eines Gesetzes für das Handeln ebenso nothwendig sein, um mich zu verpflichten, irgend eine Handlung zu thun oder zu unterlassen. Also: die zweifelhaften Gesetze verpflichten nicht. An dieser unbestreitbaren Gleichheit zwischen den Gesetzen des Glaubens und des Handelns, müssen die Rigoristen und die Probabilioristen wie an einer Klippe scheitern und Schiffbruch leiden. Das Gesetz des Glaubens verpflichtet mich nicht, wenn es zweifelhaft und ungewiß ist; diese Entscheidung hat Christus selbst gegeben. Also verpflichtet mich auch ein solches Gesetz nicht zum Handeln. Aber was soll nun aus all' den Bänden christlicher Theologie des P. Concina werden? Ich mache unter den andern Probabilioristen ihn namhaft, weil er unter Allen am meisten und am heftigsten gegen seine Gegner deklamirt, indem er sie als Verderber der christlichen Moral und Lehrer monströser Irrthümer hinmalt? O wie oft hätte der arme Mann in der Bitterkeit seines Herzens sagen sollen: ignorantias meas ne memineris Domine.**)

---

*) Ad Rom. X, v. 10.

**) Ps. XXIV, v. 7.

Zehntes Hauptstück.

Zweiter Beweis: Aus den heiligen Vätern und Lehrern der Kirche.

48. Unsere Regel vom Besitz, die in der heiligen Schrift so wohlbegründet ist, wird auch eben so klar in Lehre und Praxis von den heiligen Vätern und Lehrern der Kirche festgehalten. Sie ist die große Regel, welche die Christen aller Jahrhunderte bei der Entscheidung über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit menschlicher Handlungen befolgt haben; sie ist eine Regel der Tradition. Ich werde dies jetzt durch die Lehre der Väter beweisen, und im folgenden Hauptstücke durch ihre Praxis. Ich bediene mich hiebei der Abhandlung des Augustiners P. Christian Lupus: De antiquitate, auctoritate ac legitimo usu sententiae probabilis, abgedruckt im 11. Bande seiner Werke, in der Venezianischen Ausgabe vom Jahre 1729. Ich werde, um kurz zu sein, sie immer in folgender Weise citiren: Diss. cit. pag.... col...., alles Uebrige ist die Frucht meiner eigenen Studien hierüber.

49. Das Buch Tertullian's de praescriptionibus, beschäftigt sich ganz mit unserm Gegenstande, und ist ganz unter Zugrundlegung unserer Regel ausgearbeitet. Er will den Christen, auch den ungebildeten, ein allgemeines, leichtes und sicheres Verfahren zeigen, wie man die Ketzer besiegen könne: „Laß dich (so sagt er) nicht darauf ein, über die Authenticität, Integrität und über den Sinn der heiligen Schrift mit ihnen zu disputiren. Auf diese Weise werden die Gegner nicht besiegt und endet der Streit niemals. (Cap. XV. ad XX.) Wir befinden uns im Besitze der heiligen Schrift und ihres legitimen Sinnes, und haben beides von den Aposteln erhalten, und von den Kirchen, welche die Apostel und ihre Schüler gegründet haben, ist es von Hand zu Hand weiter gegangen; unsere Lehre ist früher als die der Ketzer. Dieses Frühersein und dieser Besitz beweisen, daß unsere Lehre wahr und göttlich, die ihrige aber falsch ist und von Menschen herrührt.

(Cap. XX. ad XXXII.) Wenn unsere Gegner einen vernünftigen Schluß machen wollen, so mögen sie zuerst beweisen, daß Jesus Christus zum zweiten Male in die Welt gekommen ist, um eine neue Lehre zu verkündigen, und daß er sie als Apostel auserwählt hat, diese Lehre zu predigen. Aber zu allererst sollen sie dies durch Wunder beweisen; diese sind der einzige Beglaubigungsbrief, der ihre Mission autorisiren und beglaubigen kann. (Cap. XXX.) Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut parum certa . . . Revertar ad principalitatem veritati, et posteritatem mendacitati deputandam . . . Ita ex ipso ordine manifestatur id esse dominicum et verum, quod sit prius traditum id autem extra neum et falsum, quod sit posterius emissum ... Si eundem Deum praedicant, quomodo aliter? Probent se novos Apostolos esse: dicant Christum iterum descendisse, iterum ipsos docuisse, iterum crucifixum, iterum mortuum, iterum resuscitatum; sic enim Apostolos solet facere; dare illis praeterea virtutem eadem signa edendi, quae et ipse . . . Mea est possessio, olim possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res.*) Tertullian stützt sich ganz auf den Besitz, und auf das Frühersein der Lehre. Um das Recht des Besitzes aufzuheben, verlangt er ganz sichere und überzeugende Beweise, welche in seinem Falle durch Wunder gegeben werden müssen; in Ermangelung dieser Beweise bleibt der Besitz fest, und ebenso auch das Recht gemäß dem Besitze zu handeln. Man bemerke wohl, daß es sich in dem Falle Tertullian's um das Gesetz des Glaubens handelt, und daß er dieses Gesetz verwirft, wenn höhere Beweise gegen eine Lehre, die wegen ihrer Anteriorität im Posseß ist, fehlen. Das Gesetz des Glaubens geht aber gleichen Schritt mit dem Gesetze des Glaubens in Ansehung seiner Kraft zu verpflichten; hierin kann es keine Verschiedenheit geben, wie schon oben gesagt wurde. Ein Gesetz verpflichtet also nicht zum Handeln, wenn es nicht in allen seinen schon angegebenen Eigenschaf-

*) Cap. XXXVII. edit. Pamelii. Parisiis 1608.

ten gewiß ist. Fehlt die Gewißheit des Gesetzes, so gilt von der Freiheit, die vor jedem Gesetze da ist: prior possidet, olim possidet, und in diesem Besitze, cujus habet origines firmas, muß sie erhalten werden.

50. Der heilige Cyprian hielt seine Ansicht von der Ungiltigkeit der Taufe, welche Ketzer ertheilen, für ganz gewiß, und ebenso auch seine Praxis wieder zu taufen. Er glaubte sich auf die heilige Schrift und auf evidente Gründe zu stützen. Gleichwohl wußte er, daß viele Andere die entgegengesetzte Ansicht und Praxis befolgten, und daß auch sie gute und starke Gründe hatten so zu denken und zu handeln. Hieraus mußte Ungewißheit und Zweifel entstehen, ob Jesus Christus wirklich jene Lehre geoffenbart und jene Praxis befohlen habe. Darum verurtheilt der heilige Cyprian auch nicht den anders Denkenden und Handelnden. So spricht er z. B. bei der Eröffnung eines Concils: superest, ut de hac ipsa re, singuli quid sentiamus proferamus, neminem judicantes, aut a jure communionis aliquem si diversum senserit amoventes. Diese Worte hat der heilige Augustinus uns überliefert und oft gelobt: quia vidit, et sensit, etiam diversa sentientes posse salva caritate sentire. Der heilige Augustinus lobt diese Mäßigung als einen Akt großer Tugend, eben aus dem Grunde, weil die Frage damals noch nicht ganz aufgeklärt und die Meinungen darüber sehr getheilt waren. Majus quippe in eo (Cypriano) virtutis robur eminuit, cum ista quaestio necdum discussa nutaret, quod aliter sentiens quam multi Collegae, tantam moderationem obtinuit.*) Und bei derselben Streitfrage erzählt der heilige Augustinus uns folgenden andern Ausspruch des heiligen Cyprian: Nemini praescribentes, aut praejudicantes quominus unusquisque Episcoporum quod putat faciat habens arbitrii sui liberam potestatem.**) Da ersieht man deutlich das Benehmen der heiligen Väter bei Moralfragen, die unter den Lehrern abweichende Ansichten veranlassen. Man hielt es für erlaubt, gegen die Gesetze zu handeln, deren

*) Diss. cit. pag. 7. col. 2.

**) Lib. V. de Bapt. cont. Donat. cap. XVII. n. 22.

Dasein nicht mit Gewißheit bewiesen wurde. Zu unserm großen Bedauern, und zu noch größerem Schaden für sie selbst, ahmen die neueren Autoren dieses schöne Beispiel nicht nach. Sie sind von den Meinungen, die ihnen wahr scheinen, so besessen, daß sie mit frecher Dreistigkeit alle Anhänger der entgegengesetzten Meinungen verurtheilen. Ein wenig mehr theologisches Wissen und christliche Nächstenliebe würde diesen Aergerniß gebenden Fehler aus der Welt vertilgen.

51. Bekannt ist die viele Jahrhunderte lang streitige Frage, ob durch den Ehebruch des einen Ehegatten das Band der Ehe aufgelöst werde, und ob es dem unschuldigen Theile erlaubt sei, zur zweiten Ehe zu schreiten. Ueber diesen Punkt gab es eine sehr große Verschiedenheit der Meinungen, und das Eingehen einer zweiten Ehe fand in solchen Fällen sehr häufig statt. Es schien diese Nachsicht durch die Worte Christi autorisirt zu sein: Omnis qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa, facit eam moechari.*) Der heilige Augustinus war immer gegen diese Auffassung, wie man aus seinem Werke: de adulterinis conjugiis und aus dem Canon XVII. des zweiten milevitanischen Concils ersieht, welches in seiner Gegenwart gehalten wurde: Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam, neque dimissus ab uxore, neque dimissa a marito, alteri conjungantur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur. Andere und sehr Viele waren der entgegengesetzten Ansicht. Unter diesen nennt Christianus Lupus den heiligen Asterius von Amasea, das erste Concil von Arles, welches am Anfange des vierten Jahrhunderts gehalten wurde, den heiligen Avitus von Vienne, ein Capitulare von Karl dem Großen, die Griechen auf dem Concil von Florenz und viele Andere.**) Der heilige Augustinus nennt in seinem liber retractationum diese Frage eine sehr verwickelte: scripsi duos libros de adulterinis conjugiis quantum potui secundum Scripturas, cupiens solvere difficillimam quaestionem, und

*) Matth. V, v. 32.

**) Diss. cit. pag. 8, col. 2. sqq.

versichert, er wisse nicht, ob er sie vollständig gelöst habe.*) Der Ausdruck: dimittere uxorem ist zweideutig; er kann die bloße Trennung von Tisch und Bett bedeuten, er kann aber auch die Auflösung des Ehebandes bedeuten. Einige faßten ihn nun im ersteren Sinne auf, und Andere auch im letzteren. Der heilige Augustin bekennt,**) daß die Worte des Evangeliums nicht klar sind, und daß man mit Dem Mitleid haben solle, der in der Auffassung ihres Sinnes irre: Et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur; venialiter, d. h. hier ohne Schuld, nämlich so, daß er Entschuldigung und Verzeihung verdient. Das Gesetz von der Unauflöslichkeit der Ehe war also seinem Sinne nach nicht gewiß, und unsere Väter vermaßen sich nicht, die menschliche Freiheit durch ein unklares und zweifelhaftes Gesetz zu binden. Später wurde jeder Zweifel durch das Concil von Trient beseitigt, aus dem wir als gewiß wissen, daß Gott die Auflösung des Ehebandes auch im Falle des Ehebruches verbietet.

52. Wirkliches Staunen erregt eine Stelle in den Schriften des heiligen Gregor von Nazianz.***) Er disputirt mit einem Novatianer, welcher behauptete, daß die zweite Ehe den Christen verboten sei. „Wie beweist du dieses Prohibitivgesetz?" sagt der heilige Vater. „Wenn du es nicht beweisen kannst, so sage auch nicht, daß die zweite Ehe unerlaubt sei. Wenn aber das Gesetz, das du behauptest, ungewiß und zweifelhaft ist, dann habe ich gesiegt, und die menschliche Freiheit bleibt in ihrem Rechte zur zweiten Ehe zu schreiten." At haec (die zweiten Ehen) minime post baptismuum, inquis, (licent). Quo argumento id confirmas? Aut rem ita se habere proba, aut si id nequis, ne condemnes. Quod si res DUBIA EST, vincat humanitas et facilitas. Man kann nicht förmlicher aussprechen, daß die zweifelhaften

*) Diss. cit. pag. 8, col. 2.

**) In Lib. de fide et operibus cap. XIX. n. 35. edit. Maur.

***) Orat. XXXIX. versus finem. edit. Graev. Lat. Paris 1630.

Gesetze nicht verpflichten. Demjenigen, welcher behauptet, es bestehe ein Gesetz, welches eine gewisse Sache zu thun oder zu unterlassen gebiete, muß man antworten: Beweise es durch gewisse und überzeugende Gründe; so lange deine Gründe innerhalb der Grenzen einer geringeren oder größeren Probabilität bleiben, vincat humanitas et fragilitas. Diese Worte würden mir (wenn es nur meine Worte wären) einen wahren Sturm der eifrigen Rigoristen zuziehen, die an meiner Laxität gewaltig Aergerniß nehmen möchten. Schon vor Gregor von Nazianz hatte Lactantius ausgesprochen: es sei eine Thorheit, sich für verpflichtet zu erachten, Geboten zu gehorchen, in Betreff deren man zweifelt, ob sie wirklich gegeben worden oder nicht, ob sie existiren oder nicht: Stultissimi est hominis (die Rigoristen, welche die Menschen verpflichten zweifelhaften Gesetzen zu gehorchen, mögen dieses Kompliment immer annehmen) stultissimi est hominis, praeceptis eorum velle parere, quae utrum vera an falsa sint, dubitatur.*)

53. Derselbe heilige Gregor, der über die zweite Ehe so schön entschieden hat, verwirft die dritte Ehe, welche er iniquitatem nennt, und von der darauf noch folgenden sagt er: Qui autem hunc numerum excedit, porcinus plane est.**) Der heilige Basilius unterwirft in seinem kanonischen Briefe ad Amphilomium diejenigen der Buße, welche eine zweite Ehe eingehen, und von denen, welche dreimal heirathen, sagt er (can. 4.), daß sie nicht würdig seien, ut vel mariti, vel uxoris nomine appellentur. Später (in can. 79.) sagt er sogar von den vierten Ehen: sunt peccatum majus fornicatione. In den apostolischen Constitutionen (lib. III. cap. 2.) werden die vierten Ehen libido et manifesta impudicitia genannt. Der Kaiser Basilius Macedo verbot sie als dem Evangelium zuwiderlaufend und erklärte sie für nichtig.***) Dies war gewiß ein Irrthum. Hätte der heilige Gregor von Nazianz hier

*) Lib. III. divin. institut. cap. XXVII. n. 3. Romae 1757.

**) Orat. XXXI. cap. 3.

***) Diss. cit. pag. 13. col. 2. sqq.

seine Regel: Quo argumento id probas? Quodsi res dubia est, vincat humanitas et facilitas angewendet, so würde er gewiß in keinen Irrthum gerathen sein. Der heilige Augustin berührt in seinem Buche: de bono viduitatis (cap. 12.) die verschiedenen Meinungen über die dritte und vierte Ehe, er neigt sich dahin, sie für erlaubt zu halten; aber er zeigt sich bereit nachzugeben, wenn ihm Jemand mit überzeugenden Gründen nachweist, daß zwar die zweite, aber nicht die dritte und die darauffolgenden Ehen unerlaubt seien.*) Das allgemeine Concil von Lyon unter Gregor X. billigte später die dritte, vierte u. s. w. Ehe nach dem Tode des einen Gatten.**) Man möge daraus erkennen, wie auch die heiligen Väter in der Entscheidung von Moralfällen geirrt haben, und wie unverständig es sei, ihre Autorität als entscheidend auszugeben, wenn in dem betreffenden Falle unter ihnen keine Einstimmigkeit besteht. Diese Erwägung werden wir im Verlaufe der Abhandlung mehrfach anzustellen Gelegenheit haben, und es wird sehr zweckmäßig sein, sie anzustellen. Bei der Verschiedenheit der Meinungen über die Existenz eines Gesetzes ist die wahre Regel die, daß man die menschliche Freiheit in ihrem Besitze läßt: vincat humanitas et facilitas.

54. Ist der Eid, den Jemand abgelegt hat, die bischöfliche Würde nicht anzunehmen, giltig und verpflichtend oder nicht? Die Entscheidung hängt davon ab, ob ein solcher Eid de meliori bono sei oder das melius bonum hindere. Der heilige Basilius war der Ansicht, daß der Eid verpflichte; derselben Ansicht war Palladius, welcher das Leben des heiligen Johannes Chrysostomus schrieb. Aber der heilige Athanasius war der entgegengesetzten Meinung.***) Hier ist die in der vorigen Nummer angestellte Erwägung anzuwenden. Weil Jesus Christus ganz allgemein gesagt hatte: Ego autem dico vobis non jurare omnino †), und der heilige Apostel Jakobus dasselbe wiederholt hatte:

*) Diss. cit. pag. 15. col. 2.

**) Ibid. pag. 16. col. 1.

***) Ibid. pag. 16. col. 1. sqq.

†) Matth. V, v. 34.

Ante omnia, fratres mei, nolite jurare (V, v. 12), so glaubten Einige im Alterthum, daß der Eid den Christen schlechthin verboten sei. Diese Ansicht berührt der heilige Augustin in seinem Briefe an Publicola*) und versichert, daß eben dieser Publicola derselben Ansicht sei. Auch der heilige Hieronymus spricht von dieser irrigen Meinung (in cap. IV. Jerem.), er selbst hält sich aber zu der entgegengesetzten Ansicht, und so auch der heilige Augustin. Hieraus kann man schließen, daß es auch in klaren und gewissen Dingen eine Verschiedenheit der Meinungen geben kann.

55. Der heilige Paulus bedient sich gebietender Ausdrücke, wo er den Christen sagt, daß sie sich nicht mit den Heiden verheirathen sollten: Nolite jugum ducere cum infidelibus.**) Der heilige Cyprian faßte diese Worte als ein wahres Gebot auf, wie uns der heilige Augustin in seinem Buche de fide et operibus Cap. XIX. n. 35. bezeugt: Cum etiam illud non taceat (Cyprianus), et ad eosdem mores malos pertinere confirmet, jungere cum infidelibus vincula matrimonii nihil aliud esse asserens quam prostituere gentilibus membra Christi. Und doch hielten die Christen diese Ehen nicht für verboten; dies sagt der heilige Augustin selbst (Ibid.): quae nostris temporibus jam non putantur esse peccata. Ja, er behauptet sogar, daß es kein solches Gebot im neuen Testamente gebe, oder daß es wenigstens eine sehr zweifelhafte Sache sei: quoniam re vera in novo Testamento nihil inde praeceptum est, et ideo aut licere creditum est, aut velut dubium derelictum. Er wiederholt dies auch anderswo***): Non enim tempore revelati testamenti novi in Evangelio, vel ullis Apostolicis litteris sine ambiguitate declaratum esse recolo, utrum Dominus prohibuerit fideles infidelibus jungi.†) Hieraus erhellt ganz deutlich, wie die Christen in dem Falle dachten und handelten, wenn die Gesetze nicht ganz klar und bestimmt waren; sie hielten sich dann nicht für verpflichtet diesen Gesetzen zu folgen.

*) XLVII. n. 2. (154.)

**) 2. Cor. VI, v. 14.

***) Lib. I. de adult. conjugiis. Cap. XXV, n. 31.

†) Diss. cit. pag. 4. col. 2.

Da mögen nun die Rigoristen versuchen, ihr Fundamentalprincip, in zweifelhaften Fällen den sichersten Theil zu erwählen, in Anwendung zu bringen. In dem oben angeführten Falle wäre es das Sicherste gewesen, solche Ehen nicht einzugehen. Die alten Christen entschieden aber nicht auf diese Weise. Licere creditum est. Die Rigorosesten entschieden nicht mit solcher Dreistigkeit, wie es die heutigen Rigoristen thun: man darf das nicht, das ist Sünde; sie ließen die Sachen unentschieden, velut dubium derelictum est. Die Christen aber in praxi credebant sibi licere, quod sine ambiguitate declaratum non erat, quod velut dubium derelictum fuerat. Die heilige Monica, die Mutter des heiligen Augustinus, hatte einen Heiden zum Manne. Sehr viele andere Beispiele dafür finden sich in den ersten Jahrhunderten der Kirche.*)

56. Ein gerechter Mann, dem sein Fürst befiehlt, in den Krieg zu ziehen, zweifelt, ob er nicht damit gegen das Gesetz Gottes handelt, und es scheint ihm, als wäre der Krieg ungerecht, obgleich er darüber keine Gewißheit hat; kann er auf diese Weise, ohne eine Sünde zu begehen, in den Krieg ziehen? Hier handelt es sich, wie Jeder einsieht, um ein Gebot, dessen Gerechtigkeit bezweifelt wird. Dieser Fall wird nun ganz ausdrücklich vom heiligen Augustin im XXII. Buche contra Faustum Manichaeum cap. LXXV. entschieden, und zwar dahin, daß jener Gerechte nicht sündigt, wenn er in den Krieg zieht. Vir justus, si forte sub Rege homine etiam sacrilego militet, recte potest illo jubente bellare, si civicae pacis ordinem servans quod sibi jubetur vel non esse contra Dei praeceptum certum est, vel utrum si certum non est; ita ut fortasse reum faciat Regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi. Man gebe recht Acht auf jene Worte: NON EST CERTUM, utrum sit contra Dei praeceptum. Es handelt sich hier um ein Gesetz oder ein

*) Auch der heilige Alphonsus erklärt sich hierüber folgendermaßen: Disparitas cultus sive religionis . . . dicimit matrimonium inter baptizatum et non baptizatum, etiam catechumenum, idque juri tantum ecclesiastico, non scripto. Theol. mor. VI. n. 1044.

Gebot, das in seiner Existenz gewiß ist; der Zweifel entsteht in Betreff der Gerechtigkeit des Gesetzes. Die Existenz des Gesetzes bringt das Gesetz selbst in Besitz gegen die Freiheit; die bloßen Zweifel und die Probabilitäten der Ungerechtigkeit des Gesetzes genügen nicht um das Gesetz aus seinem Besitze zu verdrängen und die Freiheit zu entbinden. Wenn es nicht gewiß ist, daß das Gesetz ungerecht sei, dann kann (und soll) der Mensch gehorchen: vir justus recte potest Rege jubente bellare, si CERTUM NON EST esse contra Dei praeceptum id quod sibi jubetur. Unsere Regel kann gar nicht in klareren Ausdrücken als diesen ausgesprochen werden.

57. Man wird mir sagen, daß in diesem Falle die Präsumtion zu Gunsten des Oberen, welcher befiehlt, spreche. Ich erwidere darauf, daß eben dies alles dasjenige nur noch mehr beweist, was wir im Cap. IV. n. 17. gesagt haben. Das Gesetz existirt gewiß; die Gerechtigkeit desselben muß präsumirt werden; also das Gesetz befindet sich im Besitze; und in dem Zweifel, der sich über diesen Fall erheben kann, entscheidet der heilige Augustin nach unserer Regel vom Besitz. Man sage mir nicht, daß der heilige Augustin von einem einzelnen Falle und nicht im Allgemeinen rede. Ich antworte hierauf, daß der heilige Vater auch im Allgemeinen unsere Regel geübt. In seinem Briefe ad inquisitiones Januarii *) spricht er ganz allgemein und schlechthin Folgendes aus: Alles das, wovon man nicht überzeugend nachweist, daß es gegen den Glauben und die guten Sitten sei, muß man für eine indifferente und erlaubte Sache halten: Quod enim neque contra fidem, neque contra bonos mores esse CONVINCITUR, indifferenter est habendum. In dem citirten Briefe und in dem folgenden werden die Leser, wenn sie wollen, finden können, daß der heilige Lehrer sich dieser Regel bedient, um viele Moralfälle zu entscheiden. Jenes Wort convincitur schließt ein moralisch und unzweifelhaft sicheres Wissen in sich, und will so viel sagen, daß, wenn wir nicht überzeugt und gewiß sind, es gebe

*) LIV. cap. II. n. 2. alias 118.

ein Gesetz, welches verbietet oder gebietet, wir uns in der Freiheit befinden, zu thun, was wir wollen. Also die zweifelhaften Gesetze verpflichten nicht.

58. Ich bin ziemlich sicher, daß gewisse Seelen, die große Unwissenheit in eine falsche Frömmigkeitsrichtung bringt, in dieser Frage an mir Aergerniß nehmen (an den heiligen Augustin denken sie aus lauter Hochachtung gar nicht), und sie verstopfen ihre frommen Ohren, um nicht die Entscheidung zu hören, die eben gegeben wurde. Laßt uns dieses Aergerniß beseitigen, mag es nun ein pharisaicum oder pusillorum sein. Man möge nur mit Geistesruhe (wenn dies solchen Personen überhaupt möglich ist) folgende vier Worte anhören, die ich nun zu sagen habe: „Ich finde mit großem Schmerze und wahrer Herzensbetrübniß, daß die Gewissen der armen Christen in große Bedrängniß gebracht worden durch die Lehre, welche gewisse Personen ausbreiten, die theils skrupulös bis zum Aberglauben, theils und noch mehr hartnäckig im Behaupten ihrer Meinungen, und immer bereit sind, Andern zu widersprechen. Diese Personen bringen in den Fällen, in welchen man weder nach der Schrift, noch auf Grund der kirchlichen Ueberlieferung dahin gelangen kann, die Wahrheit mit Gewißheit zu wissen, die Welt in Aufruhr, und veranlassen Disputationen und Untersuchungen, welche niemals endigen. Sie behaupten dreist, daß Alles Sünde sei, was die Andern gegen ihre (der Skrupulanten) Meinung und Praxis thun." Und so verstockt und halsstarrig sind sie in ihren Ansichten, daß sie mit unerträglicher Frechheit und grober Unwissenheit ihre Gegner Verderber der Moral Jesu Christi, laxe Probabilisten u. s. w. nennen. Wann werden sie einmal aufhören, so unverständig zu reden, und die christliche Nächstenliebe zu mißhandeln? Mögen sie immer die Zurechtweisung vom heiligen Augustin hinnehmen, die sie verdienen, wie er sie in den oben erwähnten Worten ausgesprochen hat. Sensi enim saepe dolens et gemens multas infirmorum perturbationes fieri per quorundam fratrum (Concina, Patuzzi, Antoine etc.) contentiosam obstinationem, vel superstitiosam timiditatem, qui in rebus hujusmodi, quae neque Scrip-

turae Sanctae auctoritate, neque universalis Ecclesiae traditione, neque vitae corrigendae utilitate ad certum possunt terminum pervenire (jene Herren mögen sich wohl merken: um zu entscheiden, muß man pervenire ad CERTUM terminum) . . . tam litigiosas excitant quaestiones, ut nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment.*)

59. Man war zu den Zeiten des heiligen Augustin im Zweifel, ob es erlaubt oder verboten sei, am Sonnabend zu fasten. Ein Priester, Namens Casulanus, befragt über diesen Punkt den heiligen Vater, der ihm in seinem sechsunddreißigsten Briefe Nr. 86. mit folgender allgemeinen Regel antwortet: In denjenigen Dingen, über welche die heilige Schrift nicht mit Gewißheit das bestimmt, was man zu thun habe, solle Jeder den Gewohnheiten und der Praxis unserer Vorfahren folgen. Wenn über diese Praxis ein Streit entsteht, weil die Einen diese, die Andern die entgegengesetzte Praxis einhalten, und wenn es dafür kein Dokument giebt, welches die Wahrheit und das mit Gewißheit evidente Gesetz zeigt, dann möge man ohne weiter zu streiten und ohne Skrupel thun, was der Bischof des Ortes thut: Consulis me utrum liceat, sabbato jejunare? Responde . . . in his rebus, in quibus nihil CERTI statuit Scriptura divina, mos populi Dei, vel instituta majorum pro lege tenenda sunt. De quibus si disputare voluerimus, et ex aliorum consuetudine alios improbare, oritur interminata luctatio, quae labore sermocinationis cum certa documenta nulla veritatis insinuet etc. (n. 2.) . . . Sed quoniam non inveniamus . . . in evangelicis et apostolicis Litteris . . . certis diebus aliquibus EVIDENTER praeceptum observanda esse jejunia, si consilio meo . . . libenter acquiescis . . . Episcopo tuo in hac re noli resistere, et quod facit ipse, sine ullo scrupulo vel disceptatione sectare (n. 32.). Wenn das Gesetz nicht gewiß und evident ist, cum certa documenta nulla veritatis insinuat: cum non invenimus evidenter praeceptum esse, sei es nun durch ein ausdrückliches Gesetz oder durch eine ver-

*) Epist. LIV. cit. cap. II. n. 3.

pflichtende Gewohnheit; so spricht der heilige Augustin als allgemeine Regel aus, daß man dann nicht verpflichtet sei, und läßt die Freiheit zu thun, was man will, und giebt nur den Rath, daß man sich der herrschenden Praxis der Gegend, wo man sich befindet, anbequeme, und dieses um der Gleichförmigkeit willen aus Nächstenliebe, si consilio meo libenter acquiescis. Wer erkennt hier nicht einen ausdrücklichen Ausspruch zu Gunsten des Grundsatzes, daß die zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten?

60. In dem früher (Nr. 54.) citirten Brief an den Publicola untersucht der heilige Augustin auch, ob es erlaubt sei, eine Speise zu essen, die in einem Götzentempel gefunden worden. Er antwortet zuerst, der Umstand, daß sie an jenem Orte gefunden worden, sei noch kein überzeugender Beweis, daß jene Speise den Götzen geopfert worden. Non est consequens, ut cibus ille idolothytum sit; potuit enim vel ab iis, qui ibi ab itinere divertentes corpus refecerant oblivione seu voluntate dimitti, vel illic ob alium causam quamlibet poni. Sodann giebt er eine allgemeine Regel und sagt: entweder ist es gewiß, daß jene Speise den Götzen geopfert worden, und dann thut man gut daran, nicht davon zu essen, oder es ist gewiß, daß sie nicht geopfert worden, und dann kann man ohne Skrupel davon essen, oder endlich man weiß weder das Eine oder das Andere, und dann kann man gleichfalls ohne irgend einen Skrupel davon essen: Breviter respondeo: aut certum est esse idolothytum; aut certum est non esse; aut ignoratur. Si ergo certum est esse, melius christiana virtute respuitur: sin autem vel non esse scitur, vel ignoratur, sine ullo conscientiae scrupulo in usum necessitatis assumitur. (n. 6.) Es ist sehr bemerkenswerth, daß der heilige Vater die Gewißheit daß kein Gesetz bestehe, und den Zweifel, ob eines da sei, gleichmäßig beurtheilt; nämlich in Beziehung auf die Erlaubtheit stellt er beides gleich: vel non esse sciatur, vel ignoretur, sine conscientiae scrupulo assumitur. Der Umstand, daß jene Speise an jenem Orte gefunden worden, wäre ein vernünftiger Grund, um zu glauben, daß sie wirklich ein Ueberbleibsel, ein Theil der Götzenopfer sei; deßungeachtet gibt dieser Grund nicht Gewißheit, sondern

läßt nur Zweifel entstehen. In dem Falle bloßer Zweifel bleibt die menschliche Freiheit in ihrem Besitze, der früher ist als jedes Gesetz, und kraft dieser Freiheit darf man ohne Skrupel essen. Es darf sogar Niemand daran Anstoß nehmen, wenn in diesem Falle ganz allgemein von der Nothwendigkeit zu essen geredet wird: in usum necessitatis assumitur. Aus dem Context läßt sich nicht entnehmen, daß von necessitas extrema die Rede sei; es wird von der necessitas ordinaria gesprochen, und der heilige Vater beschränkt auch seine Entscheidung nicht auf die necessitas extrema, die, wie es scheint, von Publicola in dem vorhergehenden Briefe XLVI. gemeint wird.

61. Eine Frage, die von vielen Vätern des Alterthums und auch von neueren Theologen unter sehr großer Meinungsverschiedenheit behandelt worden, ist die, ob es erlaubt sei, den ungerechten Angreifer, der das Leben in Gefahr setzt, bei der Selbstvertheidigung zu tödten, wenn es kein anderes Mittel giebt, sich zu vertheidigen. Die Rigoristen sagen, wie gewöhnlich, es sei nicht erlaubt, und auf Grund göttlichen wie menschlichen Gesetzes lassen sie uns wie das liebe Vieh hinschlachten. Messanguy in seiner „Erklärung der Christenlehre" spricht bei der Erörterung des fünften Gebotes cap. III. folgendermaßen: Es giebt hierüber zwei Meinungen; die erste, für welche sich einige Theologen erklären (mit gewohnter Ungenauigkeit, denn er mußte sagen, sehr viele Theologen), gestattet die Tödtung des ungerechten Angreifers. Die zweite, zu welcher St. Cyprian, St. Ambrosius, St. Augustinus, St. Bernardus u. s. w. sich bekennen, gestattet sie nicht. Er selbst erklärt sich für die negative Meinung. Wer die Autoritäten dafür und dawider bei diesem Disput kennen lernen will, der lese Christian Lupus*) nach. Die allgemeine Praxis, welche durch die kanonischen und Civil-Gesetze autorisirt worden, und so zu sagen auch von dem natürlichen Verstande eingegeben wird, erklärt die Tödtung in diesem Falle für erlaubt.

62. Der heilige Paulus will, daß der Bischof nicht mehr als eine Frau gehabt habe oder noch habe: Oportet Episcopum

---

*) Diss. cit. p. 17. col. 2. seqq.

esse unius uxoris virum.*) Später haben die Concilien in vielen Canonen es verboten, die Bigamen zu weihen. Diese Worte unius uxoris virum scheinen doch sehr klar zu sein, und doch konnten sie in alten Zeiten auf zweifache Art verstanden werden, erstens so, daß er nicht zwei Frauen zu gleicher Zeit haben solle, zweitens so, daß er nicht zwei nach einander gehabt haben dürfe. Der heilige Hieronymus faßt in seinem Briefe ad Oceanum**) die Sache im ersteren, nicht im letzteren Sinne auf; er sagt, es werde vom Apostel geboten, daß man nicht diejenigen zu Bischöfen machen solle, welche zwei Frauen zu derselben Zeit haben: Praecipuit Apostolus . . . ne bina pariter et trina conjugia sortiantur, sed ut singulas uno tempore uxores habeant. Und in diesem Sinne faßten auch Andere die Worte des heiligen Paulus auf, wie derselbe heilige Hieronymus im Commentar ad Titum berichtet: Quidam de hoc loco ita sentiunt . . . hoc volunt esse praeceptum, ne is qui Episcopus eligendus est, UNO TEMPORE duas pariter uxores habeat. Der heilige Johannes Chrysostomus***) bezeugt, daß Einige in jenen Worten des Apostels denselben Sinn fanden. Dasselbe versichert Theodoret, und befolgte es auch in praxi, wie wir im folgenden Hauptstück sehen werden. Vergleiche die Diss. cit. pag. 5. seqq. Es giebt auch einen dritten Sinn. Wenn Einer vor seiner Taufe eine Frau gehabt hatte, und eine zweite nach der Taufe, so hielt man ihn nicht für einen bigamus, und folgeweise auch nicht in dem Verbote des Apostels mit einbegriffen. Diesen Sinn vertheidigt der heilige Hieronymus in der angeführten Epist. ad Oceanum, und er sagt: daß die ganze Welt voll sei von Ordinationen derartiger Bigamen, und nicht bloß von solchen Priestern und Ministern niederen Ranges, sondern auch von Bischöfen, und zwar in so großer Zahl, daß dieselbe die Zahl der im Concil von Rimini versammelten Bischöfe übersteige, und doch waren der letzteren ungefähr vierhundert.†)

*) I. ad Timoth. III. v. 2.

**) LXIX. n. 5. edit. Vallasiis. Verona 1734 ad Epist. 83.

***) Homil. X. in Epist. I. ad Timoth. n. 1.

†) Diss. cit. pag. 6. col. 2.

Eine derartige Gewohnheit hatte sich in Spanien ganz allgemein eingebürgert, und ward von dem heiligen Pabst Siricius in seiner Dekretale ad Himerium Taraconensem (ibid.) gemißbilligt. Das Gesetz des heiligen Paulus in Betreff der Bigamen blieb zweifelhaft in seiner Ausdehnung und in seinem Sinne wegen des zweideutigen Wortes: unius uxoris virum. Das Alterthum aber hielt sich nicht für verpflichtet, ein zweifelhaftes Gesetz zu beobachten. Gegenwärtig ist jeder Zweifel durch die Interpretation der Kirche behoben, nach welcher auch die interpretative Bigamie ein Hinderniß für die Weihe ist.

63. Der heilige Isidor von Sevilla, der im Can. Erit autem, Dist. 4. citirt wird, verlangt als Bedingung für ein Gesetz, damit es die Wirkung habe zu verpflichten, daß das Gesetz offenbar und gewiß sei: Erit autem lex . . . MANIFESTA. Die Glosse giebt als Grund dafür an, daß ein Gesetz nicht durch Unklarheit und Täuschungen verleiten dürfe: ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat. Wenn das Gesetz in seinem Sinne ungewiß und zweifelhaft ist, dann kann man die Sache nicht genau bestimmen, welche vorgeschrieben oder verboten ist, und es kann sich Jemand selbst täuschen, und eine Pflicht übernehmen, welche das Gesetz in Wirklichkeit nicht auflegt, und deßwegen heißt es, daß das Gesetz in captionem sein würde.

64. Der heilige Bernhard sagt in seinem Traktat de Baptismo oder im siebenundsiebzigsten Briefe an Hugo von St. Viktor*), daß ein Jeder mit Sicherheit und ohne Skrupel seiner Ansicht folgen könne, wenn nicht ein sicherer Beweis oder eine Autorität, die unverwerflich ist, entgegensteht: Sane ibi unusquisque in suo sensu securus abundat, ubi aut certae rationi, aut non contemnendae auctoritati quod sentitur non obviat. Die Autorität, welche nicht verworfen werden kann, besteht erstens in ausdrücklichen Definitionen der Kirche, zweitens in den klaren Worten der heiligen Schrift, welche eine vernünftige Meinungsverschiedenheit in Betreff der Auslegung nicht zulassen; drittens

---

*) Cap. V. in 18. edit. Mabillon. Parisiis 1719.

in der (moralisch genommen) allgemeinen und einstimmigen Meinung der heiligen Väter und Lehrer der Kirche und der Theologen. Wenn also ein Gesetz nicht mit gewissen und überzeugenden Gründen oder durch eine unverwerfliche Autorität erwiesen wird, dann kann die jenem Gesetze entgegenstehende Ansicht mit Sicherheit beim Handeln befolgt werden: unusquisque in suo sensu securus abundat. Das heißt so viel als: Zweifelhafte Gesetze verpflichten nicht. —

65. Der heilige Thomas sagt in seinen Quaest. disp. qu. XVII., welche de conscientia handelt, art. III. corp.: daß man durch das Gebot eines Oberen nur gebunden werde, wenn man um dieses Gebot wisse. Unde nec ex imperio alicujus Regis, vel Domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum, cui imperatur, attingit autem ipsum per scientiam. Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti. Aus allen Werken des heiligen Thomas ergiebt sich mit Evidenz, daß der heilige Lehrer immer die Worte scientia in ihrem eigentlichen engeren und strengeren Sinne nimmt, nämlich in dem Sinne: mit Gewißheit wissen, und das Wort scientia dem Worte opinio gegenüberstellt, welches Letztere so viel heißt als: eine Sache nur mit Probabilität und mit Zweifel wissen. Scientia certi est; opinatio incerti sagt Lactantius.*) Wenn ein Gesetz zweifelhaft ist, dann ist es nicht möglich, Wissenschaft um dieses Gesetz zu haben; Wissen und Zweifel können nicht neben einander bestehen. Also ein zweifelhaftes Gesetz verpflichtet nicht. Man wende nicht ein, der heilige Thomas rede hier nur von den menschlichen Gesetzen. Nein, seine Lehre ist eine ganz allgemeine. In dem citirten Artikel untersucht der heilige Lehrer utrum conscientia liget. Und er erklärt: ja, sie verpflichte. Nun, das Gewissen spricht auch bei dem natürlichen und positiven göttlichen Gesetze. Sodann sagt er, daß um zu verpflichten, nicht bloß das Gesetz, sondern auch das Gewissen nothwendig sei: Eadem virtus est, qua praeceptum ligat, et qua

*) Divin. instit. lib. III. cap. III. n. 8.

conscientia ligat, cum praeceptum non ligat nisi per virtutem scientiae, nec scientia nisi per virtutem scientiae.

66. Anderswo*) untersucht der heilige Thomas die Frage utrum habere plures Praebendas, sit peccatum mortale. Er beginnt damit, daß er sagt, es sei eine gefährliche Sache, eine Frage entscheiden zu wollen, in der man keine sicheren Argumente habe, um die Wahrheit zu finden; und daß eben diese Frage eine solche sei, in welcher die Theologen und die Kanonisten abweichender Ansicht sind. Indem er sodann die Frage unter dem Gesichtspunkt des natürlichen und göttlichen Gesetzes auffaßt, sagt er Vieles hinc inde in Beziehung auf das Naturrecht. In Beziehung auf das göttliche Recht läßt er sich folgendermaßen aus: In jure divino non invenitur determinata expresse (haec quaestio), cum in S. Scriptura expressa mentio de ea non fiat: quamvis ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturae forte adduci possint, quae tamen non lucide veritatem ostendunt. Diese Argumente und Beweise, welche aus der heiligen Schrift beigebracht werden können, werden die Meinung probabel machen, welche sich auf dieselben stützt, aber diese Probabilität wird niemals überzeugen, daß es unerlaubt sei, gleichzeitig mehrere Präbenden zu haben. Um diese Ueberzeugung zu bewirken, sind gewisse und entscheidende Gründe erforderlich, welche lucide veritatem ostendant und welche die Frage als determinatam expresse in jure divino nachweisen. In Ermangelung eines solchen Beweises bleibt die Freiheit mehrere Präbenden zu besitzen in ihrem Posseß, und in der That entscheidet auch der heilige Thomas, daß es nicht Todsünde sei sie zu besitzen. Der heilige Thomas folgt also hier offenbar unserer Regel und erkennt an, daß ein zweifelhaftes Gesetz, das nur durch probable Gründe bewiesen werden kann, welche non lucide veritatem ostendant, nicht die Kraft haben zu verpflichten. Die Leser werden nicht vergessen haben, daß ich immer nur von Gesetzen gesprochen habe, die hinsichtlich ihrer Herrschaft zweifelhaft sind.

*) Quodlib. IX. Qu. VII. art. 15.

67. Der heilige Bonaventura *) nennt, wo er von den Gelübden spricht, von welchen der Papst dispensiren könne oder nicht, drei verschiedene Ansichten und schließt endlich in folgender Weise: Quae istarum trium opinionum sit verior, fateor me nescire, et satis potest quaelibet sustineri; ideo nullam assero. Si quis tamen velit hanc ultimam acceptare, non occurrit ei inconveniens manifestum. Damit sagt er also, daß weil es kein offenbares und gewisses Gesetz giebt, welches eine der drei Meinungen als wahr feststellt, und weil diese drei Meinungen alle disputabel und zweifelhaft sind, man wohl erlaubterweise dem Besitze der Freiheit folgen könne, indem man die Meinung erwählt, welche Einem gefällt. **)

Elftes Hauptstück.

Dritter Beweis aus Thatsachen.

68. Unter den Vätern des Alterthums war es eine vielbesprochene Frage, ob es den Christen erlaubt sei, im Frieden und im Kriege Soldat zu sein. Viele unter ihnen, die ein großes Ansehen und eine große Berühmtheit besaßen, läugneten, daß dies erlaubt sei, und brachten dafür Gründe von großer Proba-

---

*) In 4 sent. Diss. XXXVIII. art. II. quaest. III.

**) Nicht ohne Bedeutung für die gegenwärtige Frage sind auch folgende Stellen der Einleitung des Catechismus Romanus: Cum autem fides ex auditu concipiatur, perspicuum est, quam necessaria semper fuerit ad aeternam salutem consequendam, doctoris legitimi fidelis opera ac ministerium: siquidem dictum est: Quomodo audient sine praedicante . . .? Et quidem ab ipsius mundi origine clementissimus ac benignissimus Deus suis numquam defuit, sed . . . ad coelestem beatitudinem certum ac directum iter monstravit (§. 2. ibid.) und die Väter des heiligen Concils von Trient beschlossen auch nur, ut certam formulam et rationem christiani populi vel ob ipsis fidei rudimentis instituendi traderent. (§. 7.) . . . ex quo (libro) parochi et omnes alii, quibus docendi munus impositum est, certa praecepta petere possent. (§. 8. ibid.)

bilität bei. So Tertullian, St. Cyprian, Origenes, Lactantius, Firmianus, St. Paulinus von Nola und Andere. Es würde all zu lange aufhalten und nutzlos sein, wollte ich die Stellen aus ihren Schriften wiederholen, welche man in größter Vollständigkeit bei Christian Lupus in seiner Abhandlung de antiqua disciplina christianae militiae lesen kann (in tom. XI. operum). Der heilige Augustin war der entgegengesetzten Ansicht, und ebenso auch der heilige Isidor von Pelusium und Andere, die man gleichfalls in jener Abhandlung aufgezählt finden kann. Es ist hiebei zu bemerken, daß auch die für die Erlaubtheit des Kriegerlebens sich aussprechenden Väter die sehr großen Gefahren zu sündigen anerkennen, in welchen sich ein christlicher Soldat befindet, was besonders auf die drei ersten Jahrhunderte zur Zeit der heidnischen Kaiser Bezug hat, weil damals götzendienerischer Aberglauben und andere sehr große Ausschweifungen im Heere häufig waren.

69. Deßungeachtet ist es eine ganz unbestreitbare Thatsache, daß die Christen auch Soldaten wurden, und in sehr großer Zahl ohne Skrupel in den Krieg zogen: wir haben dafür ein ausdrückliches Zeugniß im Apologeticus des Tertullian (cap. XXXVI.), wo er sagt, daß die Städte, die Länder u. s. w. und die H e e r e voll seien von Christen: Hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella . . . CASTRA IPSA. In den griechischen und lateinischen Martyrologien werden unter den Martyrern sehr viele Soldaten aufgezählt. Man denke nur an die thebaische Legion und ihren Anführer, den heiligen Mauritius, im Anfange des vierten Jahrhunderts. Es ist bekannt, daß die römischen Legionen in der Regel aus mehr als sechstausend Soldaten bestanden, und im zweiten Jahrhunderte unter dem Kaiser Mark Aurel war auch bei den Heiden jenes Wunder weit verbreitet, welches Gott auf die Gebete der ganz aus Christen bestehenden Legio fulminans gewirkt hatte. Als nämlich das römische Heer durch den Durst in die äußerste Noth gerathen und in den böhmischen Gebirgen ohne irgend einen Ausweg rings von Feinden umgeben war, fing die Legio fulminans an um einen erquicklichen und reichlichen Regen zu beten, und alsbald begann über das ganze römische

Heer ein solcher vom Himmel herabzuträufeln, während sich gegen die Feinde so fürchterlicher Donner und Blitz erhob, daß sie in Unordnung geriethen und flohen. Man lese darüber in der Kirchengeschichte des Eusebius lib. V. cap. V. nach. Welcher Rigorist dürfte es wagen zu behaupten, daß jene Legion im Zustande der Todsünde gewesen sei? Daß eine Legion von Sündern ein so großartiges Wunder gewirkt habe?

70. Wenn ich nun die Thatsache von dem Vorhandensein so vieler christlicher Soldaten prüfe, so finde ich keine andere befriedigende Erklärung dafür, außer der folgenden. Bei der Verschiedenheit der Meinungen, welche damals über diesen Punkt bestanden, konnte man weder ein gewisses Gesetz anführen, welches das Soldatenleben den Christen verbot, noch auch sich auf eine allgemeine und klare Autorität berufen, welche in dieser Hinsicht als Ueberlieferung hätte gelten können. Wenn einige Väter gegen das Soldatenleben predigten, und viele Bischöfe das Gleiche thaten (wie dies ganz natürlich war), so hielten Andere wieder es für erlaubt, und dieser Ansicht wird sich wieder eine große Anzahl von Bischöfen angeschlossen haben, und darüber ist nichts bekannt, ob man die Soldaten als öffentliche Sünder von der Theilnahme an den heiligen Sakramenten ausgeschlossen habe. Bei dieser Unentschiedenheit der Lage folgten die Christen, weil ein Gesetz, welches das Soldatenleben verbot, nicht mit Gewißheit nachgewiesen werden konnte, dem Besitze ihrer Freiheit, und wurden ohne Skrupel Soldaten. Das ist ein vortreffliches Beispiel für unsere Regel. Hier haben wir die allgemeine Ansicht der Christen in den Jahrhunderten, in welchen der größte Eifer und die größte Heiligkeit in der Kirche bestand. Ich sehe wohl ein, daß gegen dieses Beispiel Sophistereien und Spitzfindigkeiten in Masse ausgedacht werden können; es fehlen solche niemals subtilen Geistern, die einmal darauf versessen sind, jene contentiosam obstinationem vel superstitiosam timiditatem, wie sie der heilige Augustin (siehe oben Nr. 58.) nennt, zu behaupten. Aber ein nüchterner Verstand läßt sich von dergleichen Spitzfindigkeiten nicht erschüttern, die leider nur allzusehr multas infirmorum perturba-

tiones faciunt. Das Beispiel der christlichen Soldaten in den ersten Jahrhunderten der Kirche hat bei einem Geiste, der die Wahrheit sucht, eine so zu sagen unüberwindliche Beweiskraft für unsere Regel vom Besitz. Um so mehr, wenn man bedenkt, daß die Väter des Alterthums die Aussprüche und Thaten der Martyrer als Beweis für die katholischen Dogmen und zur Widerlegung der Häretiker anführten. Ein Beispiel davon findet man bei Eusebius*), wo er einen Brief des heiligen Papstes Cornelius an Fabius von Antiochien mittheilt, in welchem er das Faktum von dem heiligen Martyrer Moses, der sich von der Gemeinschaft mit Novatianus und dessen Anhängern losgesagt hatte, anführt, um die Gerechtigkeit der Verurtheilung des Ketzers und Schismatikers Novatians zu beweisen.

71. Man könnte sagen, daß die vielen und großen Seelengefahren, welche das Soldatenleben unter den damaligen Umständen begleiteten, das natürliche und göttliche Gesetz hier eintreten ließen, welches verbietet, sich solchen Gefahren ohne Noth auszusetzen, nach jenem Ausspruch: qui amat periculum, in illo peribit. *) Und man weiß doch auch, daß die Christen meistentheils freiwillig und ohne menschlichen Zwang Soldaten wurden. Das ist freilich keine Spitzfindigkeit, sondern eine verständige Einwendung. Aber ich antworte darauf zuerst, daß man zuvor alle thatsächlichen Umstände wissen müßte, was für Vorsichtsmaaßregeln die Christen in ihr Soldatenleben mitnahmen, durch welche Vertheidigungsmittel sie sich gegen die Stärke der Gefahren schützten u. s. w. Ohne Nachrichten darüber können wir kein festes Urtheil über jene Thatsache fällen. Wir wissen als gewiß, daß sie in sehr großer Zahl Soldaten wurden; wir wissen, daß sie es erlaubterweise geworden sind, das muß uns genügen. Ich antworte zweitens, gewisse Lehrer mögen daraus lernen, mit größerer Langsamkeit, Billigkeit und Wissenschaft vorzugehen, wenn sie mit wirklich staunenerregender Dreistigkeit schlechthin und allgemein gewisse Beschäftigungen und Handwerke

---

*) Hist. Eccl. Lib. VI. cap. 43.

**) Eccl. III. v. 27.

als sündhaft verurtheilen, die in Wirklichkeit gewöhnlich mit vielen Gefahren für die Seele verbunden zu sein pflegen. Der Eifer ist lobenswerth, aber nur dann, wenn er mit der Wissenschaft gepaart ist. Sie sollten lieber den heiligen Augustin und den heiligen Isidor von Pelusium nachahmen, welche (wie man aus der angeführten Abhandlung von Christian Lupus ersehen kann) den Soldatenstand nicht schlechthin verurtheilen, aber rathen, sich von demselben zu enthalten, eben wegen der geistigen Gefahren, von denen er begleitet ist.

72. Bekannt ist das, was zur Zeit Julians des Abtrünnigen sehr viele christliche Soldaten gethan haben, und uns der heilige Gregor von Nazianz (Orat. III.) und Theodoret*) ausführlich erzählen. Eines Tages wollte der Kaiser an alle seine Soldaten als Geschenk eine Münze austheilen und verlangte, daß während er auf dem Throne saß, jeder Soldat, der sich nahe, um das Geschenk zu empfangen, zuvor eine Handvoll Weihrauch nehme, und auf das Feuer werfe, welches auf einem Altar in der Nähe des kaiserlichen Thrones brannte, der von den Abbildungen der falschen Gottheiten umgeben war. Um diese ungewöhnliche Ceremonie gewissermassen zu verhüllen, ließ der Kaiser das Gerücht aussprengen, es sei dies eine alte Sitte, die wieder hergestellt werden solle. Viele Soldaten entdeckten sofort den Betrug, und unter verschiedenen Vorwänden machten sie sich vom Erscheinen bei diesem Akte los; Andere bemerkten es erst im Augenblicke der That, und flohen unter Verwünschungen dieses gotteslästerlichen Verrathes, welchen sie tief verabscheuten. Andere endlich, und diese waren die Mehrzahl, dachten nicht so weit, warfen den Weihrauch auf das Feuer, und nahmen das Geschenk. Als sie dann in ihren Zimmern mit andern heidnischen Soldaten zusammen kamen um zu essen und nach frommer Sitte über den Becher das Kreuzzeichen machten, bevor sie daraus tranken, sahen sie sich von den Heiden verspottet, die ihnen sagten, sie sollten es nur jetzt aufgeben, Christen zu sein, weil sie ja, bevor sie vom Kaiser das Ge-

*) Lib. III. Hist. Eccl. cap. 17.

schenk angenommen, Jesum Christum verläugnet und den Göttern geopfert hätten. Da wurden jene Christen vom höchsten Unwillen und Schmerze ergriffen, erhoben sich sofort, und betheuerten mit lauter Stimme ihren Glauben an Jesum Christum, eilten zum Kaiser und warfen ihm mit größter Freimüthigkeit seine ungeschickte List vor, und erklärten sich bereit, das Bekenntniß des christlichen Glaubens mit ihrem Blute zu bestätigen. Sie wurden auch in der That zur Richtstätte geführt, um das Martyrium zu erleiden, aber später wurde die Exekution auf einen Befehl des Kaisers suspendirt, der sich damit begnügte, jene großherzigen Bekenner an die fernsten Grenzen des Kaiserreiches zu verbannen.

73. Es ist sehr schwer, von einer Thatsache, auch wenn ihre kleinsten Nebenumstände bekannt sind, mit irgend welcher Gewißheit zu schließen, welche innere Gefühle und Ansichten in den Seelen der handelnden Personen vorgewaltet haben und bis zu welchem Grade ihre geistige Erleuchtung sich erhoben hatte. Deßwegen bekenne ich offen, daß auch ich über jene Thatsache nicht mit Bestimmtheit entscheiden kann. Deßungeachtet spreche ich doch einige Gedanken hierüber aus. Es scheint nicht, daß man jene Christen einer Sünde zeihen könne. Der Schrecken, den sie vor der That hatten, sobald sie den Zweck klar entdeckten, zu welchem nach der Absicht des abtrünnigen Kaisers jene Ceremonie des Räucherns bestimmt war, die Eile, mit der sie zum Kaiser sich begeben, um öffentlich die Handlung, welche sie vorgenommen, zu mißbilligen, und endlich die bewunderungswürdige Beharrlichkeit, mit welcher sie sich dann dem Martyrium für das Bekenntniß Jesu Christi aussetzten, sind eben so viele sehr starke Gründe, welche die Unschuld jener Soldaten beweisen. Der heilige Gregor von Nazianz spricht wirklich von jener Handlung in Ausdrücken, welche die Annahme des Abfalls und Götzendienstes bei jenen Soldaten voraussetzen; aber aus dem ganzen Zusammenhange ist klar, daß der Heilige von jener Handlung nur so weit sie an und für sich materiell aufgefaßt wird, in dieser Weise spricht, und nicht weil er glaubt, daß jene Christen formell der Sünde und der Abgötterei sich schuldig gemacht. Ich bin auch sicher, daß ein Jeder in

sich selbst ein sehr großes Widerstreben fühlen wird, ein so ungünstiges Urtheil über jene großherzigen Bekenner Jesu Christi zu fällen. Selbst der eiserne Magen des strengsten Rigoristen wäre kaum im Stande, diese Pille zu verdauen. Auf der andern Seite waren die ungewohnte Neuheit jener Ceremonie, die wohlbekannte Gottlosigkeit des abtrünnigen Kaisers, die Götzenbilder um den kaiserlichen Thron herum, und vor Allem die Flucht so vieler Genossen, kurz bevor sie Weihrauch auf das Feuer werfen sollten, sehr starke Gründe, welche bei jenen Soldaten im Herzen großen Verdacht erwecken, und sie von jener Handlung zurückhalten konnten und mußten. Wie kann man nun deßungeachtet sagen, daß sie bei jener Handlung unschuldig waren?

74. Diesen Knoten mag lösen, wer es kann. Wenn Jemand sagen wollte, daß jene Soldaten sündigten, so habe ich keine überzeugenden Gründe ihm entgegen zu stellen. Wenn Jemand sagen wollte, sie seien unschuldig gewesen, so wird er keine andere Stütze für diese Behauptung finden, als unsere Regel vom Posseß. Wir haben früher (Nr. 40.) die Lehre des heiligen Paulus darüber auseinandergesetzt, daß man Alles essen soll, was vorgesetzt wird, ohne zu fragen, ob es den Götzen geopfert worden oder nicht. So wie nun das Essen einer Speise an sich selbst und materiell betrachtet eine erlaubte und honeste Handlung ist, so ist auch das Aufschütten von ein wenig Weihrauch auf das Feuer an und für sich ein erlaubter und honester Akt, wenn es nicht feststeht, daß es einen abgöttischen Cult bezwecke. Man kann sagen, daß diese Zweifel durch das vom Kaiser ausgesprengte Gerücht zerstreut worden, nach welchem es eine bloß altherkömmliche und nicht auf den Götzenkult bezügliche Ceremonie wäre. In diesem Falle, wo die Schuldhaftigkeit jenes Aktes nicht mit klaren und entscheidenden Gründen erwiesen war, konnten sich jene Soldaten auf den Besitz ihrer Freiheit stützen und sich für ermächtigt halten, alles Dasjenige zu thun, von dem nicht mit Gewißheit erwiesen war, daß es durch ein Gesetz verboten sei. Ich habe nichts Anderes zur Vertheidigung jener Soldaten hinzuzufügen, und überlasse die unentschiedene Frage der reifen Beurtheilung der Theologen; wenn

diese die Soldaten um jener Handlung willen für der Sünde schuldig halten wollen, so widerspreche ich nicht.

75. Eine andere Thatsache der Kirchengeschichte ist aller Aufmerksamkeit werth. Man weiß, daß an den Höfen der heidnischen Kaiser Christen in großer Zahl sich befanden, und besonders am Hofe des Diokletian, welche ihn begleiteten und ihm dienten bis in die Götzentempel hinein, in welche er sich begab, um die Opfer darzubringen, und sie waren bei allen jenen abgöttischen Ceremonien gegenwärtig. Dies bezeugt Lactantius, ein gleichzeitiger Schriftsteller in lib. IV. Divin. Institut. Cap. 27., und dasselbe deutet auch Eusebius im Leben Constantin's lib. XII. cap. 50. an, wo er berichtet, daß die Orakel wegen der Anwesenheit gerechter Männer, nämlich der Christen, nicht redeten. Sollen wir nun diese Hofleute der Sünde zeihen? Sollen wir sie für unschuldig halten? Die Leser mögen darüber entscheiden. Um aber gerecht zu entscheiden, erinnere man sich an das Faktum mit dem Syrer Naaman, welches im 4. Buche der Könige Kap. 5. mitgetheilt wird. Dieser Oberste der Truppen des Königs von Syrien erkennt, nachdem er wunderbar vom Aussatze geheilt worden, die Einheit des wahren Gottes an und betheuert, daß er in Zukunft niemals mehr den Götzen, sondern nur dem allein wahren Gott opfern werde; deßungeachtet bleibt er beharrlich bei seinem Entschlusse, auch fernerhin seinem König auch in dem Falle zu dienen, wenn derselbe in den Tempel des Götzen Remmon ginge, sich auf seinen Arm bei der Verbeugung stützte, die er bei Verehrung des Götzen vornahm, und er selbst, nämlich Naaman, sich verbeugen müßte, um dem König jenen Akt zu erleichtern. Ist das erlaubt? Naaman frägt den Propheten Elisäus, ob es ihm gestattet sei, dies zu thun. Hören wir nun die Worte des heiligen Textes: Non enim faciet ultra servus tuus holocaustum, Aut victimam Dias ilienis, nisi Domino. Hoc autem solum est, de quo depreceris Dominum pro servo tuo, quando ingrediatur Dominus meus templum Remmon, ut adoret, et illo innitente super manum meam, si adoravero in templum Remmon, adorante eo in eodem loco, ut ignoscat mihi Dominus servo tuo

pro hac re. (v. 17, 18.) Was antwortet Elisäus auf diese Frage? Er antwortete: Vade in pace. (Ibid. v. 19.) Viele Ausleger der heiligen Schrift bestreiten, daß Elisäus damit dem Naaman das, worüber er gefragt hatte, als etwas Erlaubtes zu thun gestattet habe. Sie sagen, daß der Prophet nicht bestimmt geantwortet habe, sondern Naaman entlassen habe, ohne sich über den ihm zur Entscheidung vorgelegten Punkt näher ausgesprochen zu haben. Diese Ausflucht gefällt dem Exegeten Augustin Calmet nicht, der eine besondere Abhandlung über diese Thatsache abgefaßt hat. Er berücksichtigt sehr scharfsinnig, daß eine solche Redeweise gegen den nächsten und natürlichen Sinn des heiligen Textes wäre; überdieß hätte sich Elisäus eigene Schuld zugezogen, wenn er unter jenen Umständen nichts geantwortet, und Naaman in seinem Irrthum gelassen hätte. Andere Ausleger, welche Calmet citirt, sagen, daß es erlaubt war, jenen Akt vorzunehmen, weil er nicht den abgöttischen Cult des Götzen bezweckte, sondern nur die durch den Anstand gebotene Bedienung des Königs. Calmet verwirft diese Antwort wegen der sehr schlimmen Folgerungen, welche, wie er glaubt, daraus abgeleitet werden könnten, um Den von Sünde frei zu sprechen, der sich freiwillig in die nächsten Gelegenheiten stürzt, der seine Religion und seinen Glauben durch Verstellung verbirgt u. s. w. Einige andere Exegeten, die Calmet auch citirt, durchhauen den Knoten der Schwierigkeiten ganz barbarisch, und haben die Stirn, Naaman wegen seiner Frage der Sünde und den Propheten Elisäus wegen jener Erlaubniß einer allzugroßen Nachgiebigkeit zu zeihen. Das ist so die Gewohnheit der Rigoristen, Alles kurz abzuschneiden und zu sagen: Das ist Sünde, das darf man nicht thun, das ist eine laxe Moral u. s. w. Es scheint fast, als wären sie erst dann recht zufrieden, wenn sie die Welt mit Sünden angefüllt, und recht viel Volk zum Teufel geschickt haben. Sie legen auch niemals ihre unsinnigen Vorurtheile ab, und weder die Heiligkeit des Propheten Elisäus, noch die Ehrbarkeit der heiligen Wittwe Judith und Anderer ist im Stande, sie in ihrem wilden Fanatismus zurückzuhalten. Aber lassen wir sie nur ihr altes Lied singen: Caeci sunt et duces caeco-

rum.*) Man lese darüber in Tertullian's Buch: de Idololatria, cap. XVI., wo derselbe, obgleich schon stark gefärbt oder gar angesteckt von den Irrthümern der rigoristischen Montanisten doch noch zuläßt, daß bei abgöttischen Opfern liceat nobis adesse in quibusdam, quae nos homini, non idolo, officiosos habent. Und als Grund giebt er an, weil: si propter sacrificium vocatus assistam, nämlich um es vorzunehmen oder selbstthätig mitzuwirken, ero particeps idololatriae: si me alia causa conjungit sacrificanti, ero tantum spectator sacrificii. Denn im Allgemeinen: causae sunt considerandae, quibus praestatur officium.

76. Wir nannten Judith; die Thatsache ist bekannt, welche in dem göttlichen Buche aufgezeichnet ist, das ihren Namen führt. Sie wollte ihr Volk aus den Händen seiner Feinde befreien, deßhalb nahm sie sich vor, Holofernes zu tödten; zu diesem Zwecke mußte sie mit ihm allein sein; ein gutes Mittel, dies zu erreichen, war: ihn verliebt zu machen; Judith wirft sich also ganz in Gala, um im größten Glanze ihrer Schönheit zu erscheinen, und so macht sie sich muthig auf den Weg zum feindlichen Lager. Hier befinden sich nun Exegeten und Moralisten in einer wahren Tortur, wie sie die Unschuldigkeit dieser That nachweisen sollen. Die größte Schwierigkeit besteht darin, daß Judith den Holofernes verliebt machen wollte. Einige sagen, weil sie nämlich nichts Anderes zu sagen wissen, daß dies nicht der Plan und die Absicht der Judith gewesen. Aber warum wirft sie sich so ganz in Gala, und putzt sich mit solcher Sorgfalt? Und dann, was wollen denn jene Worte bedeuten, welche Judith in der Gluth des Gebetes ausspricht: Capiatur (Holophernes) laqueo oculorum suorum in me? Andere sagen, daß diese ganze Thatsache ein Geheimniß für uns sei. Wir können schon ruhig glauben, daß Judith nicht gesündigt hat, weil ihre Unschuld sich zu klar aus dem heiligen Text ergiebt; aber wir sollen zugleich bekennen, daß wir den Grund nicht einsehen, weßhalb sie nicht gesündigt hat. Warum wird man, sage ich, diesen Grund nie einsehen können? Weil man Furcht vor der laxen Moral hat, man schau-

*) Matth. XV, v. 14.

dert davor zurück, daß unter dem Namen einer Regel vom Besitz verstohlenerweise der Probabilismus eingeschwärzt werden könne; man hat sich einmal in jene Meinungen verrannt, welche, wie der heilige Augustin sagt, die superstitiosam timiditatem fördern; mit solchen Vorurtheilen im Kopfe wird es gewiß unmöglich sein, den Beweis zu finden, der uns von der Unschuld Judiths überzeugt. Wir wollen also sagen, daß es ein Geheimniß sei. Vortrefflich; die Sache ist sehr bequem, und dispensirt uns von der Mühe zu studiren. Andere endlich, deren Weisheit so weit geht, daß sie Alles entscheiden, und überzeugt sind niemals in den Fall zu gerathen sagen zu müssen: das weiß ich nicht, spielen die Richter und fällen unerbittlich ihr Urtheil gegen Judith, indem sie behaupten, daß sie gesündigt habe, sowohl weil sie dem Holofernes gefallen und ihn verliebt machen wollte, als auch weil sie sich in die nächste Gelegenheit begab zu sündigen, indem sie sich mit einer einzigen Magd mitten in eine zügellose Soldateska hineinbegab. Es sind das aber thörichte Lästerungen Gottes. Der heilige Text belehrt uns ausdrücklich, daß Gott die Schönheit der Judith noch steigerte, so daß sie denen, die sie anschauten, noch strahlender erschien: Cui etiam Dominus contulit splendorem, quoniam omnis ista compositio non ex libidine, sed ex virtute pendebat: et ideo Dominus hanc in illam pulchritudinem ampliavit, ut incomparabili decore omnium oculis appareret.*) Ich wundere mich jetzt selbst über die tollsten Streiche der Rigoristen nicht mehr, nachdem ich bei Einem von ihnen (dem französischen Oratianer-Pater de Cluny) gelesen habe, daß der verlorene Sohn des Evangeliums allzu schnell aus seinem Elend befreit worden, und daß es besser gewesen wäre (welch gotteslästerlicher Ausspruch!), ihn noch einige Zeit bei seinen Schweinen sich mit Eicheln nähren und die Last seiner Sünden tragen zu lassen! Welche Vermessenheit! So ein Mann will Jesum Christum Moral lehren; es fehlt nicht viel, daß dieser gottvergessene Rigorist Jesum Christum mit dürren Worten einer laxen Moral anklage; dem Sinne seiner Rede nach hat er es schon gethan. Man lese das abscheu-

*) Judith X, v. 4.

liche Buch des P. Cluny: die Andacht der reuigen Sünder, Lyon 1685. Das fünfte Kapitel dieser Schandschrift hat die Ueberschrift: von der Last der Sünde; ich scheue mich den Text wiederzugeben, um nicht meinen Lesern Aergerniß zu geben.

77. Theodoret, Bischof von Cyrus, bekannt als Kirchenhistoriker, weiht einen gewissen Irenäus zum Bischof, der zwei Frauen nach einander gehabt hatte. Er wurde angeklagt, das Gebot des Apostels übertreten zu haben, oportet Episcopum esse unius uxoris virum. Er vertheidigte sich mit dem zweideutigen Sinne des Wortes Bigamus, weil Jemand so genannt werden konnte, der zwei Frauen zu gleicher Zeit habe, und auch Jemand, der nach dem Tode seiner ersten Frau eine zweite genommen hatte. Diesen Doppelsinn vorausgesetzt, so ist das Gesetz des Apostels in seinem Sinne nicht klar, und folgeweise auch nicht das Verbot, einen bigamus successivus zu weihen. Mithin, so schloß Theodoret, befand ich mich in der Freiheit jenen Bigamen zu weihen, und habe nicht gegen das Gesetz des Apostels gehandelt. Zu seiner Vertheidigung führt er auch das Beispiel vieler Bischöfe, eines Alexander von Antiochien, eines Acacius von Beroea, eines Prailios von Jerusalem, eines Proklus von Konstantinopel, zweier Bischöfe aus dem Exarchat des Pontus und aller Bischöfe Palästina's an. Theodoret siegte in dem Streite, und der von ihm Geweihte blieb im Besitze seines Bisthums. Bei dieser Thatsache haben wir nun die Ansicht sehr vieler Bischöfe und Kirchen des Orients in einem Jahrhundert, das voll war von gelehrten und eifrigen Männern, was man in Betreff des fünften Jahrhunderts der Kirche gewiß anerkennen wird. Diese Thatsache beweist also mit Evidenz unsere Regel. Sobald ein Gesetz in seinem Sinne und seiner Ausdehnung zweifelhaft ist, und es nicht klar einen bestimmten Fall mit umfaßt, befindet sich die menschliche Freiheit im Besitze zu thun, was ihr gefällt, und man kann nicht sagen, daß, wer so handle, gegen das verpflichtende Gesetz verstoße. Mögen die Rigoristen über die laxe Moral schreien, so viel sie wollen, wir setzen ihrem Geschrei die Worte Theodoret's entgegen: Consuetudinem secuti sumus, et viros illustres,

scientiaque et vita celeberrimos. Man lese hierüber die Zeugnisse für jene Thatsache bei Christian Lupus in der zuerst angeführten Abhandlung pag. 5. seqq.

78. Der heilige Papst Gregor der Große publicirte in Rom und durch ganz Italien ein Gesetz des Kaisers Mauritius, welches den Soldaten verbot, in Orden einzutreten. Der heilige Papst spricht von diesem Faktum in seinem fünfundsechzigsten Briefe (62.) ad Mauritium August. lib. III. Indict. XI. edit. Maurin. Diese Thatsache erzählt Fleury in seiner Kirchengeschichte*), wo er folgende Worte des heiligen Gregor aus jenem Briefe an den Kaiser Mauritius citirt: „Was mich betrifft, so habe ich, deinen Anordnungen mich unterziehend, es (jenes Gesetz) in verschiedene Gegenden geschickt, und dir vorgestellt, daß es mit dem Gesetze Gottes nicht übereinstimmt. Ich habe also meine Pflicht nach beiden Seiten erfüllt, indem ich dem Kaiser gehorcht, und andererseits auch meine Ansichten zur Ehre Gottes ausgesprochen habe." Wie kann man hier die Ansicht des heiligen Gregor mit seiner Handlungsweise vereinen? Man bemerke wohl, daß alle Ausdrücke des heiligen Papstes darüber, daß dieses Gesetz gegen Gott abziele, sehr fest und entschieden sind, und keinen Zweifel verrathen. Ist es nun erlaubt, ein Gesetz, von dem man fest überzeugt ist, daß es gegen Gott abziele, zu publiciren? Und wenn es nicht erlaubt ist, dürfen wir den heiligen Gregorius der Sünde anklagen, und zwar einer Sünde, die nicht in der Uebereilung und aus Schwäche, sondern bei kaltem Blut und mit reiflicher Ueberlegung begangen worden? Wenden wir hier unsere Regel an, und wir werden sofort die richtige Art finden, die Ansichten des heiligen Gregor mit seinem Benehmen in diesem Falle in Einklang zu bringen.

79. Alle menschlichen Gesetze haben nothwendig ihr Recht und ebenso auch ihre Kehrseite; ich will damit sagen, sie haben ihr Gutes und ihr Böses. Bei der Menge und bei der Wichtigkeit der Güter, welche die menschlichen Gesetze der Gesellschaft

---

*) Lib. XXXV, num. 31.

verschaffen, sind doch immer viele und beträchtliche Uebel beigemischt; die Verhinderung anderer Vortheile, Gefahren, die sie verursachen, Gelegenheiten zum Bösesthun, die sie geben u. s. w., das beruht auf dem beschränkten Sinn des Menschen und auf der nothwendigen und wesentlichen Unvollkommenheit aller menschlichen Dinge, nur die unbegränzte Vollkommenheit schließt jede Unordnung und alles Unpassende aus. Was giebt es für ein weiseres und gerechteres Gesetz als das Gesetz des Cölibats für die Priester der römischen Kirche? Und doch wie viele Unbequemlichkeiten und Gefahren und Nachtheile entstehen aus diesem Gesetze? Dasselbe wird man offenbar fast von allen menschlichen Gesetzen sagen können. Die Weisheit und Gerechtigkeit eines Gesetzes besteht also nicht in dem Zuvorkommen und Beseitigen alles Unpassenden und aller Uebel, was unmöglich ist, sondern sie besteht in dem Ueberwiegen des Guten über das Ueble und in der grösseren Stärke der Gründe, welche der Gesetzgeber für sich hat, wenn er auf jenes Gute hinwirkt, das er im Auge hat, ungeachtet der Uebel, welche daraus folgen werden. Die Menschen bleiben oft dabei stehen, die Gesetze nur unter einem Gesichtspunkte zu betrachten, z. B. unter dem Gesichtspunkte der Unzweckmäßigkeiten und Uebel, welche daraus folgen. Bei diesem Gegenstande fest beharrend diskurriren, argumentiren, vergrößern sie nun und erfüllen sich damit so sehr Phantasie und Verstand, daß auch das heiligste und gerechteste Gesetz ihnen ein enormer Mißbrauch der Autorität, ein ungeheurer Widerspruch mit den Gesetzen der Natur und Gottes scheint. Dies ist der Grund, weßhalb so viele sogenannte Philosophen und starke Geister das Gesetz des Cölibats für die Geistlichen, die Gesetze über die österliche Communion, über die vierzigtägige Fasten, über die Heilighaltung der Feiertage u. s. w. für den Gesetzen der Natur widersprechend und der menschlichen Gesellschaft schadenbringend halten. Außerdem sind aber auch, wenn es sich um neue Gesetze handelt, den Untergebenen nicht alle diejenigen Gründe bekannt, und können ihnen auch nicht bekannt sein, welche den Gesetzgeber bestimmen, diese Gesetze zu geben. Die Untergebenen können also auch nicht so genau die

Vergleichung zwischen den Vortheilen und Nachtheilen eines Gesetzes anstellen. Und dies ist eben der Hauptgrund, welcher die zu Gunsten des befehlenden Oberen sprechende Präsumtion zu einer gerechten und nothwendigen macht, und welcher den Besitzstand bewirkt, daß seine Gesetze und Anordnungen immer für erlaubt, gerecht und heilsam gehalten werden und seine Untergebenen zum Gehorsam verpflichten, den Fall einer wirklich vorhandenen entgegenstehenden Evidenz ausgenommen. In den Fällen, welche Fragen und Untersuchungen nicht ausschließen, kann man keine wahre Evidenz gegen die Gerechtigkeit und Nützlichkeit des Gesetzes haben, man muß also gehorchen und gegen das Gesetz gilt dann weder Probabilität noch größere Probabilität.

80. Wenden wir nun diese Grundsätze auf die Handlungsweise des heiligen Gregorius an. Der heilige Papst betrachtet jenes Gesetz des Kaisers Mauritius nur unter dem Gesichtspunkte des geistlichen Vortheils, der dadurch gehindert wird; unter diesem Gesichtspunkte ist es gewiß ein schädliches Gesetz. Aber er sagt nichts von den Gründen, welche der Kaiser haben konnte, als er jenes Gesetz erließ, das vielleicht durch die Umstände nothwendig geworden war. Es ist wahr, daß die Ausdrücke des heiligen Gregors keinen Zweifel erkennen lassen, sondern bestimmt behauptend sind; und daraus muß man schließen, daß seine Ansicht darüber sehr fest und entschieden war. Aber man wolle nicht bloß die äußere Schale jener Ausdrücke berücksichtigen, sondern den Ursprung der Erwägungen, auf welche der Heilige seine Ansicht gestützt, und man wird erkennen, daß diese Gründe weit davon entfernt sind, eine wirkliche Evidenz und Gewißheit gegen das Gesetz zu bilden. In seinem ganzen Briefe führt der heilige Papst kein einziges natürliches oder göttliches Gesetz an, das dem Gesetze des Kaisers wirklich widerspräche; wäre dies der Fall, dann hätte man wahre Evidenz und Gewißheit gehabt, und durfte nicht gehorchen. Der heilige Lehrer bleibt nur bei den geistlichen Vortheilen stehen, welche durch jenes Gesetz verhindert werden, bei den Gefahren, welchen die Christen in Folge dieses Gesetzes ausgesetzt waren, bei der Beschränkung der Freiheit, die evangelischen Räthe zu

befolgen und den Ordensstand zu erwählen u. s. w. Es ist einleuchtend, daß diese Gründe eine große Probabilität, und auch, wenn man will, eine größere Probabilität für die Behauptung begründen können, daß jenes Gesetz gegen Gott abziele, aber sie können niemals eine wahre Evidenz gewähren, und eine wirkliche Gewißheit und Sicherheit für jene Ansicht begründen. Der heilige Gregor gehorcht also, und publicirt das Gesetz, und darin folgt er offenbar der Regel vom Besitz, welche in diesem Falle lehrt sich dem gewissen Gesetze des Gehorsams der Untergebenen gegen ihre rechtmäßigen Vorgesetzten zu unterwerfen. Er trägt dem Kaiser seine Gründe und seine Privatansichten, welche mit dem Gesetze nicht übereinstimmen, vor, die derselbe vielleicht nicht wohl erwogen und mit den Gründen verglichen hatte, welche ihn bestimmt hatten, das Gesetz zu geben. Auf diese Weise wird dem Kaiser gegeben, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist, wie der heilige Gregor selbst sagt. In der That ließ sich auch der Kaiser durch die vorgetragenen Gründe bewegen, das Gesetz zu widerrufen und abzuändern. Ich finde keinen andern befriedigenden Grund, um die Unschuld des heiligen Papstes bei dieser Thatsache zu erweisen, und seine Ansichten mit seiner Handlungsweise in Einklang zu bringen. Wenn Jemand glücklicher ist, als ich, und andere Gründe auffindet, so habe ich dagegen nichts einzuwenden. Der Grund, den ich bisher ermittelt habe, scheint mir evident, und eine glänzende Bestätigung unserer Regel zu sein. Es ist auch zu bemerken, daß der heilige Papst in einem Rundschreiben an viele Bischöfe einige Abänderungen dieses Gesetzes in der Zuversicht vorschreibt, daß der Kaiser es nicht übel nehmen werde, wenn seine Gesetze nur mit den hinzugefügten Ausnahmen beobachtet werden.

81. Papst Julius II. gab dem Könige Heinrich VIII. von England die Dispens, daß er die Wittwe seines verstorbenen Bruders Arthur heirathen konnte, die er dann auch wirklich heirathete und mit welcher er zwanzig Jahre lebte. Als sich später der König in ein anderes Weib verliebte, betrieb er die Auflösung seiner ersten Ehe, indem er sein Verlangen auf die Richtigkeit der vom Papste

ertheilten Dispense stützte. Um diese Nichtigkeit zu beweisen, berief er sich auf die Vorschrift im Leviticus, daß man seine Schwägerin nicht heirathen solle, und behauptete, es sei dies ein natürliches Gebot, und verpflichte folglich auch im Christenthum. Dieser Grund wurde von den katholischen Theologen in der Regel damit bekämpft, daß man sagte, es sei nicht gewiß, ob dieses Gebot ein natürliches sei; daraus schloß man, daß also, nachdem das Hinderniß des kanonischen Rechts durch die Dispense aufgehoben worden, die Ehe des Königs mit seiner Schwägerin erlaubt und giltig war. Selbst die Protestanten erkannten die Stärke dieses Grundes an, und gaben dem König Heinrich Unrecht. Man lese darüber Bossuet's Geschichte der Veränderungen Buch VII. und die Vertheidigung seiner Geschichte.

Zwölftes Hauptstück.

Vierter Beweis aus den kanonischen Gesetzen.

82. Bei der sehr großen Anzahl von Autoritäten, welche mir der Gegenstand dieses Hauptstückes bietet, werde ich nur einige wenige, aber die hauptsächlichsten auswählen. Man wird bis zur Evidenz sehen, daß unsere Regel vom Besitz von der ganzen Kirche übereinstimmend in den Canones, welche zur Feststellung der Disciplin gegeben worden, befolgt worden ist; wer würde hiernach noch irgend ein Bedenken tragen, unsere Regel auf das eigene Verhalten und auf das des Nebenmenschen anzuwenden?

83. Das Concil von Sardika, welches im Jahr 347 gehalten wurde, und bekanntlich ökumenisch ist, auch im Alterthum stets als ein Anhang zum ersten niceniſchen Concil betrachtet ward, setzt im vierten Canon nach der Uebersetzung von Dionysius dem Kleinen fest, daß wenn ein Bischof, der durch das Urtheil des Concils seiner Provinz abgesetzt worden, bei welchem auch die Bischöfe anderer benachbarter Provinzen erschienen sind, an den Papst in Rom appellire, kein anderer Bischof an die Stelle des appellirenden geweiht werden könne, bevor die Sache nicht durch

das Endurtheil des Papstes, erledigt sei. Man lese den Canon selbst nach, wie ihn Labbe citirt.*) Um diesen Canon zu verstehen, hat man zu berücksichtigen, daß die Processe der Bischöfe in den ersten Jahrhunderten von den Concilien der betreffenden Provinzen entschieden wurden. Nachdem das erste Erkenntniß gefällt war, berief man, wenn der Angeklagte appellirte, andere Bischöfe der benachbarten Provinzen zum Gericht über die Appellation, so daß also das Concil zahlreicher wurde, und sich in demselben neue Richter befanden, welche nicht in der ersten Instanz geurtheilt hatten. Das Concil von Sardica spricht nicht von der ersten, sondern von der zweiten Instanz; denn es spricht von einem Urtheil, das gefällt worden eorum Episcoporum judicio, qui in vicinis locis commorantur. Dies ergiebt sich auch aus einer Vergleichung des dritten Canon mit dem vierten. Der Fall liegt also so: ein Bischof ist zweimal durch rechtmäßiges Urtheil schuldig befunden und abgesetzt worden. Deßungeachtet wird von einem allgemeinen Concil angeordnet, daß dieser Bischof des Besitzes seines Bisthums erst nach der dritten Sentenz, welche der Papst fällt, verlustig wird. Die Schuld jenes Bischofs ist nach zwei gefällten Erkenntnissen zweier Concilien gewiß probabel, deßungeachtet ist sie doch noch nicht mit der Sicherheit gewiß, welche genügt, um ihn des Besitzes des Bisthums, in welchem er sich befindet, zu berauben. Das dritte Erkenntniß wird endlich diese nothwendige Gewißheit vollenden, weil man doch den Processen eine Gränze geben muß, damit sie sich nicht bis in's Unendliche ausdehnen, und dann verliert der Verurtheilte seinen Besitz. Diese Disciplin, welche ein ökumenisches Concil festsetzt, und die nachmals allgemein ausgeübt wurde, wie aus vielen späteren Canones und aus der Kirchengeschichte hervorgeht, bildet einen schlagenden Beweis für unsere Regel vom Besitz.

84. Eine in der ganzen Welt bekannte Sache ist die, daß die Appellation (wenige Fälle ausgenommen) die Wirkung der gefällten Erkenntnisse suspendirt und daß es in der Regel erlaubt

*) Tom. II. Concil. col. 645. edit. Paris. 1671.

ist, bis zum dritten gleichlautenden Erkenntniß zu appelliren, nach welchem der Besitz fällt und unterliegt. Man kann also sagen, daß die ganze Welt unsere Regel billigt und ausübt. Die römische Kirche, die Mutter und Lehrerin aller Kirchen, hatte beständig diese Praxis, daß die Bischöfe oder Priester, welche vom rechtmäßigen Richter in partibus abgesetzt und exkommunicirt worden, wenn sie an den Papst appellirten, vom Papste zur Kommunion zugelassen und als Bischöfe und Priester behandelt wurden. Wir haben dafür ein Zeugniß beim heiligen Leo dem Großen in Betreff des Ereignisses mit dem afrikanischen Bischof Lupicinus: cui communionem hac ratione reddidimus, sagt der heilige Papst, quoniam cum ad nostrum judicium provocasset, immerito eum, pendente negotio, a communione videbamus fuisse suspensum.*) Sehr viele andere ähnliche Thatsachen und Zeugnisse könnte ich hier anführen, wenn es dessen bedürfte.

85. Wenn zwischen einem Manne und einer Frau eine Ehe per verba de praesenti geschlossen worden, und es entsteht später ein Zweifel über die Giltigkeit dieser Ehe wegen der Impotenz des einen Theils ad copulam carnalem, was soll man in diesem Falle thun? Wir haben hiefür eine ausdrückliche Entscheidung des Papstes in cap. Laudabilem V. de frigidis et maleficiatis. Lib. IV. Decretal. Wenn die Impotenz gewiß und sicher unheilbar ist, so ist die Ehe auch sicher nichtig gewesen, und die vermeintlichen Ehegatten bleiben in ihrer ursprünglichen Freiheit. Wenn aber die Impotenz entweder an und für sich, oder in ihrer Beständigkeit zweifelhaft ist, dann werden die Eheleute nicht getrennt, und auch die Ehe wird nicht für ungiltig erklärt, sondern es werden drei Probejahre erfordert, während deren die Ehe noch nicht konsumirt wurde, obgleich es versucht wurde, sie zu konsumiren, und dann wird die Ehe für nichtig erklärt. Dies ist die Ordnung, nach welcher alle kirchlichen Gerichtshöfe in solchen Processen vorgehen. Man denkt weder an Probabilität noch an grössere Probabilität, man will Gewißheit und solche Gewißheit, wie

---

*) Epist. XII, cap. 12. edit. Valeer.

sie sich aus einem dreijährigen fruchtlosen Versuche ergiebt. Die Ehe befindet sich im Besitz und giebt ein Recht ad copulam; aus diesem Rechte wird sie nicht durch bloße Zweifel und entgegenstehende Probabilitäten verdrängt. Setzen wir den Fall, ein Ehemann hat zwei und ein halbes Jahr vergebliche Versuche angestellt, so hat er nicht bloß eine große Probabilität für seine Impotenz, sondern er hat sogar eine Probabilität, die sich der Gewißheit sehr annähert. Deßungeachtet verliert er sein Recht noch nicht. Ein Jeder begreift, wie sehr bei diesem Falle das Gewissen zweier Personen betheiligt ist.

86. Man muß auch wohl berücksichtigen, daß die Tribunale nicht bloß eine dreijährige cohabitatio für den vermeintlichen Ehegatten verlangen, sondern positiv drei Jahre tentatae copulae. Wenn durch eine lange Zeit intra triennium copula non fuisset tentata, so wird diese Zeit nicht gerechnet, und sie muß den drei Jahren noch hinzugefügt werden. Da nun beim Zweifel über die Impotenz drei Jahre festgesetzt sind, als ein Mittel, um jenen Zweifel aufzuheben und Gewißheit zu erlangen, so erhebt sich auch, wenn die drei Jahre nicht moralisch abgelaufen und ausgefüllt sind, die Gewißheit niemals zu dem erforderlichen Grade, um die Ehe aus ihren Rechten zu verdrängen. Hieraus ersieht man, wie groß die Wirkung des Besitzes ist, und welche Gewißheit erforderlich ist, um ihn aufzuheben. Die Rigoristen mögen auf diesen Fall ihre Regel anwenden, daß man in zweifelhaften Fällen immer den sichersten Theil erwählen solle. In unserm Falle wäre (nach ihnen) das Sicherste, sich a tentanda copula zu enthalten, wenigstens nach einem oder zwei Jahren vergeblicher Versuche. Noch mehr gilt dieß in dem Falle, wenn, wie dieß unter solchen Umständen zu geschehen pflegt, alle Mittel ärztlicher Kunst angewendet und versucht worden sind. Die Probabilioristen mögen auf diesen Fall einmal ihre Regel anwenden. Die vergeblichen Versuche durch zwei Jahre, ja durch zwei und ein halbes Jahr machen doch wohl die Impotenz viel probabler als die Potenz? Man müßte sich also nach so langer Zeit abstinere a tentanda copula, wenn man bei der Regel des Probabiliorismus stehen bleiben wollte.

Die heiligen Canones bestimmen gerade das Gegentheil. Die kirchlichen Tribunale befolgen genau die Vorschrift der heiligen Canones. Niemand, der sich in einer solchen Lage befindet, hat einen Skrupel, sich dem vorgeschriebenen Verfahren anzubequemen, und schwerlich wird man auch einen Beichtvater finden, der so unwissend wäre, in diesem Verfahren eine Sünde zu finden. Das heißt also: Die Meinung aller Christen, autorisirt selbst durch Canones und durch die Praxis der Kirche, widerspricht überhaupt den Regeln des Rigorismus und des Probabiliorismus. Die Vertheidiger dieser falschen Regeln fühlen sehr wohl die schlagende Gewalt dieses Beweises. Um sich nur in Etwas auf den Beinen zu erhalten, entgegnen sie elendes und wirklich albernes Zeug, daß man mit ihnen Mitleiden haben muß. Wir werden weiter unten auf ihre Einwürfe zurückkommen und sie widerlegen. (Nr. 94. 95. 96.)

87. Eine Frau wurde von ihrem Manne fortgejagt, aus dem Grunde, weil sie die Ehe, ungeachtet sie in einem gewissen Grade verwandt waren, ohne Dispense geschlossen hatten, und die Ehe somit ungültig war. Die Frau beantragte beim Richter, daß ihr Ehemann gezwungen werde, mit ihr wieder zu leben, bis die Blutsverwandtschaft erwiesen wäre, der Richter aber wies die Frau mit ihrem Verlangen ab. Als nun der Papst über diesen Punkt befragt wurde, antwortete er im cap. Ex conquestione X. de Restitut. Spol. lib. II. Decretal., daß der Richter unrecht gehandelt habe, und daß man die Frau wieder ihrem Manne zuführen müsse, bis das Erkenntniß über die Verwandtschaft gefällt sei. Ein ähnlicher Fall wird in derselben Weise im cap. Litteras tuas XIII. eod. tit. entschieden, wo gesagt wird, daß wenn einer der Ehegatten gewiß sei, daß das Hinderniß der Blutsverwandtschaft bestehe, und sonach auch die Ehe nichtig sei, dieser Ehegatte dann neque petere neque reddere debitum könne. Wenn er aber nicht Gewißheit hat, und die Frage unentschieden und zweifelhaft ist, in diesem Falle wird bestimmt, daß die Ehe in ihrem Besitze und Rechte zu schützen sei, bis sich nach Prüfung der Sachlage die gewünschte Gewißheit findet.

88. Eine allgemeine, den vorhergehenden gleichförmige Ent-

scheidung haben wir im cap. Inquisitioni tuae XLIV. de Sent. Excom. Lib. V. Decretal. Die Worte dieses cap. lauten folgendermaßen: Si alter conjugum PRO CERTO SCIAT impedimentum conjugii, sine mortali peccato non valet carnale commercium exercere. Si vero non sciat PRO CERTO, sed credat ex credulitate probabili et discreta, debitum quidem reddere potest, sed postulare non debet. Hier kann nan deutlich erkennen, wie sehr das debitum reddere potest zu unsern Gunsten spricht. Die Ehe ist förmlich geschlossen und giebt ein Recht ad copulam. Es treten später entgegenstehende Probabilitäten und Zweifel ein; diese können ein gewisses Recht nicht aufheben und suspendiren, in dessen Besitz man sich rechtmäßig befindet. Man könnte in dem zweiten Theile der Entscheidung: debitum postulare non debet, welcher unserer Regel widerspricht, Schwierigkeiten finden. Der einzige Grund, aus welchem es erlaubt ist in jenem Falle reddere debitum, ist, weil die Ehe sich im Besitz befindet, sie auch aus dem Besitze ihres Rechts nur durch eine entgegenstehende Gewißheit verdrängt werden kann. Diesen Grund deutet auch der Papst in jenen Worten an: ne contra legem conjugii committat offensam durch Verweigerung der ehelichen Pflicht. Es besteht also auch im Falle dieser Zweifel die lex conjugii. Nun gilt aber der Besitz in gleicher Weise als Grund für das postulare debitum. Es scheint also nicht, daß die im zweiten Falle gegebene Entscheidung gerecht sei. Auch P. Berti hat in Betreff dieser Entscheidung Schwierigkeiten gefunden, und versucht Beides zu vereinen, aber nichts gesagt, was verständig und stichhaltig genannt werden könnte, wie man im lib. XXI. de Theol. Discipl. cap. XV. in §. Quod si objicias sehen kann. Der Papst giebt für das postulare redditum non debet folgenden Grund an: ne contra legem conscientiae committat offensam. Es scheint also, als spreche er nicht vom spekulativen, sondern vom praktischen Zweifel, d. h. davon, daß man sich noch kein ganz festes dictamen conscientiae für das Handeln gebildet habe. Aber der Grund, welchen der Papst anführt, gilt, richtig aufgefaßt, eben so sehr für das reddere wie für das petere debitum. Wer sich beim postulare kein

sicheres Gewissen bilden kann, der kann es, so lange jener Zweifel besteht, auch nicht beim reddere. In gleicher Weise wird sich aber, wer auf Grund der ganz sichern Regel vom Besitz ein festes Gewissen für das reddere debitum sich bilden kann, auch auf Grund derselben Regel und aus denselben Gründen ein ebenso festes Gewissen für das postulare debitum bilden können. Sonach verdrängen bloße Zweifel eine geschlossene Ehe nicht aus ihren Rechten, sowohl hinsichtlich des reddere als des postulare debitum.

89. Es darf nicht befremden, wenn ich mich in Beziehung auf diesen Fall von der Entscheidung des Papstes entferne. Man muß nur bedenken, daß die im kanonischen Recht gesammelten Dekretalen nicht Entscheidungen des heiligen Vaters ex cathedra in Sachen des Glaubens oder der Sitten sind; bei diesen erkenne ich mit der Mehrzahl der Theologen die Unfehlbarkeit desselben an, jene aber sind Partikularansichten des Papstes, welche auch irrig sein können. Alles dies lehrt der Cardinal Bellarmin ausdrücklich in Lib. IV. de Rom. Pontif. Cap. XII., wo er einige Irrthümer aufzählt, welche von den Päpsten in den Dekretalen gelehrt worden, und in folgender Weise schließt: cum constet multa esse alia in Epistolis Decretalibus, quae non faciunt rem aliquam esse de fide, sed solum opiniones Pontificum de ea re nobis declarant. Dasselbe behauptet Melchior Canus Lib. VI. de Loc. Theol. cap. VIII. Man kann darüber auch die öfters angeführte erste Abhandlung von Christian Lupus pag. 11, 12, 13 nachlesen.*)

*) Zur Beruhigung derjenigen, welche in Betreff der citirten Dekretale Bolgeni's Ansicht für frivol halten könnten, führen wir auch die freilich etwas mehr limitirte Ansicht des heiligen Alphonsus über diese Frage an (Theol. mor. VI. n. 903.): Certum est, quod durante dubio conjux dubitans a n t e d i l i g e n t i a m a d h i b e n d a m ad dub i u m v i n c e n d u m non potest repetere, sed potest et tenetur reddere alteri petenti in bona fide (907.) sed si . . . adhibita diligentia dubium vinci non possit, liceat dubitanti non solum reddere sed etiam petere. Ex sententia longe communiori et probabiliori, für die sich der Heilige noch deutlicher in Nr. 905. erklärt.

90. Die Benefizialsachen werden oft in zwei verschiedenen Prozessen abgeurtheilt; den einen nennt man den Besitzstreit, den andern den Rechtsstreit: judicium possessorium et petitorium. Das petitorium entscheidet über das bleibende Recht oder über die Herrschaft (Dominium, Eigenthum). Das possessorium entscheidet vorläufig über den Besitz, d. h. über das Recht Funktionen vorzunehmen, oder die Einkünfte des Benefiziums zu beziehen, bis entschieden ist, wem das Benefizium aus dem wahren Titel eines beständigen und dauernden Rechtes gebühre. Da nun die Entscheidung über das wahre und dauernde Recht im petitorischen Prozesse eine lange Diskussion erfordert, so wird, um nicht die geistlichen Funktionen, welche dem Benefizium annex sind, z. B. die Seelsorge u. s. w. gar zu lange suspendirt zu lassen, damit begonnen, den possessorischen Prozeß zu entscheiden, welcher judicium summarium genannt wird, weil er rasch und mit wenigen Diskussionen entschieden wird. Dieser possessorische Prozeß ist immer ein judicium de manutentione, d. h. ein Erkenntniß auf Schutz im Besitze. Dieses Urtheil wird gefällt, wenn eine der Parteien sich in den Besitz des Benefiziums gesetzt hat, und die andere nicht, dann fällt der Richter das Urtheil zu Gunsten derjenigen Partei, welche sich im Besitz befindet, wenn nicht die Gegenpartei sogleich klare, entscheidende und auf den ersten Blick schon überzeugende Rechtstitel und Gründe anführt. Wenn die nicht im Besitz befindliche Partei unklare Titel und Gründe, d. h. solche, die in irgend einer Weise ungewiß und zweifelhaft sind, anführt, welche deßhalb auch eine erhebliche Diskussion erfordern, um aufgeklärt, bewahrheitet und bis zu dem nothwendigen Grade von Gewißheit erhoben zu werden, dann werden diese Gründe gar nicht geprüft, sondern dem judicium petitorium überlassen, in welchem sie mit Sorgfalt erörtert werden sollen; unterdeß wird die Partei, welche sich im Besitze des Benefiziums befindet, in diesem Besitze geschützt. Derartige Entscheidungen giebt es unter den Rechtssprüchen der römischen Rota eine große Zahl, die Jedem leicht zu Gebote stehen.

91. Wir kommen nun zu den Rechtsregeln, welche im sechs-

ten Buche der Dekretalen gesammelt sind, und eine allgemeine Norm für die Entscheidung vorkommender Fälle geben. Die Regula XI. sagt, daß man in zweifelhaften Fällen eher den Verklagten als den Kläger zu begünstigen habe: Cum sunt partium jura obscura, reo favendum est potius quam actori. Es ist bekannt, daß man unter dem Begriffe reus denjenigen verstand, welcher von einem andern vor Gericht citirt und gezogen wird, der eine Sache sich anzueignen verlangt; und dieser letztere wird actor genannt. In der Regel ist der reus derjenige, welcher sich im Besitz einer Sache befindet, und den der actor aus seinem Besitze verdrängen will. Die Regel sagt also, daß wenn die streitenden Parteien keine klaren, überzeugenden und entscheidenden Gründe, sondern nur probable und zweifelhafte Gründe beibringen, daß dann zu Gunsten des reus entschieden wird, der sich im Besitze befindet. Das ist ganz förmlich unsere Regel vom Besitz. Da die menschliche Freiheit gewiß früher da ist, und vor jeder Gesetzesverpflichtung existent gedacht werden muß, so ist also auch der Mensch im Besitz der Freiheit Alles zu thun, was ihm beliebt. Das Gesetz kommt wie ein actor, welcher so zu sagen die Freiheit des Menschen vor Gericht citirt, um sie ihrem weiten Umfange nach aus dem Besitze verdrängen, und sie verpflichten will nachzugeben und Etwas zu thun oder nicht zu thun. Wenn aber der actor nur Gründe von größerer oder geringerer Probabilität beibringt, die sich nicht bis zur Gewißheit erheben, dann heißt es partium jura sunt obscura, und das ist der Fall, in welchem der reus, d. h. hier die Freiheit, den Prozeß gewinnt, und in ihrem Besitze bleibt: reo favendum est potius quam actori. Und man bemerke wohl, nicht dem reus liegt es ob, seine Freiheit zu beweisen, diese ist schon hinreichend bewiesen durch seinen Besitz. Die Beweis-Last und Pflicht trifft den actor, d. h. das Gesetz nach dem Grundsatze aller Rechtsgelehrten: Onus probandi incumbit actori. Für den reus genügt es um den Prozeß zu gewinnen, wenn er die Beweise des Actor als zweifelhaft, dunkel und ungewiß darstellt. Diese Regel wendete auch gewiß der heilige Gregor von Nazianz an. (Siehe oben Nr. 52.) Novatian sagte, es gebe ein

Gesetz, welches den Christen die zweiten Ehen verbiete. Der heilige Vater erwidert ihm sofort darauf: wie beweist du dies? Da sieht man also, daß die Beweislast den Actor trifft. Wenn deine Beweise (so fährt der heilige Vater fort) nicht gewiß und bindend sind, so bleiben die Christen im Besitze ihrer Freiheit, zweite Ehen einzugehen: vincat humanitas et facilitas. Man sieht daraus also, daß das Gesetz nicht zugelassen wird, und nicht verpflichtet, wenn es nicht vollständig bewiesen und gewiß ist. Dieselbe Regel befolgte Theodoret, als man sich herausnahm, ihn anzuklagen, daß er das Gesetz des heiligen Paulus übertreten habe, weil er einen Bigamen zum Bischof geweiht hatte. Die Handlungsweise Theodorets wurde von sehr vielen angesehenen Bischöfen gebilligt. (Siehe oben Nr. 77.) Bei ein wenig Nachdenken wird man erkennen, daß in dieser Regel die heilige Schrift, die Lehren der heiligen Väter und die allgemeine Praxis der Christen übereinstimmen.

92. Andere Regeln des kanonischen Rechts haben in andern Worten denselben Sinn wie die erste Regel, welche wir soeben erklärt haben. Die Reg. LXV. besagt, daß bei Gleichheit der Gründe die Lage dessen besser sei, der sich im Besitze befinde: In pari . . . causa potior est conditio possidentis. Der Fall der Gleichheit der Gründe tritt nicht selten ein. Für die Mehrzahl der Menschen, die nicht im Stande ist, die inneren Gründe zu prüfen und zu begreifen, giebt es keinen andern Beweis um über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung zu entscheiden, als den Autoritätsbeweis. Nun kommt es oft vor, daß die Lehrer, die lebenden wie die verstorbenen, getheilter Meinung sind; die Einen nennen Etwas erlaubt, was die Andern für unerlaubt ausgeben. Das Volk weiß und vermag meistens nicht über die Ungleichheit und das Uebergewicht unter den Lehrern sowohl rücksichtlich ihrer Zahl als rücksichtlich ihrer Gelehrsamkeit zu entscheiden. Es befindet sich also in der Schwebe zwischen zwei entgegengesetzten Urtheilen in pari causa. Dann entscheidet die Regel: melior est conditio possidentis.

93. Die Reg. XXX. sagt, daß in dunkeln und zweifelhaften

Dingen man so wenig als möglich Verpflichtungen anzunehmen habe. In obscuris minimum est sequendum, d. h. minima obligatio, wie es alle Commentatoren verstehen. Ein Gesetz kann in einigen Punkten klar und gewiß, in andern ungewiß und vernünftigen Zweifeln ausgesetzt sein. In diesen Fällen sagt die Regel, daß wir verpflichtet sind, in den gewissen Punkten zu gehorchen, legt uns aber diese Pflicht in den ungewissen nicht auf. Die Reg. LXII. sagt, daß wenn ein Gesetz in seinen Ausdrücken zweideutig ist, man es in dem Sinne auszulegen habe, welcher von dem Gesetze entbindet. Contra eum, qui legem dicere potuit apertius, est interpretatio facienda. Alle Regeln stimmen darin überein, daß sie aus den undeutlichen und zweifelhaften Gesetzen in den Punkten keine Verpflichtung ableiten, in welchen sie zweifelhaft sind. Die Lehrer machen die beiden zuletzt erwähnten Regeln in einem Beispiel anschaulich, wenn nämlich ein Gelübde oder ein Schwur abgelegt wird z. B. einen Thaler als Almosen auszugeben. Wenn nun in einer Gegend die Münze, welche man Thaler nennt, zwei verschiedene Werthe, einen größeren und einen geringeren hätte, und es zweifelhaft wäre, welcher von den beiden Thalern bei dem Gelübde oder Schwure gemeint sei, so wäre man nur verpflichtet, den kleineren Thaler als Almosen zu spenden, denn in obscuris quod minimum est sequimur. Desgleichen, wenn ein Fürst allen seinen Unterthanen in capita eine Abgabe von einem Thaler auflegte, und die eben besprochene Zweideutigkeit auch hier vorläge, dann wäre man nur verpflichtet den kleineren Thaler zu zahlen, weil der Fürst sein Gesetz klar ausdrücken und den Werth des Thalers angeben konnte; hat er dies aber nicht gethan, so gilt: contra eum est interpretatio facienda. Deßhalb heißt es auch im cap. fin. de Constitut. lib. I. Decretal.: Constitutio sedis Apostolicae nihil debet obscurum vel ambiguum continere. Und im Cap. Cum in jure XXXI. de Off. et pot. Jud. deleg. Lib. I. Decretal. wird folgender Fall vorgelegt: Si tibi super mandato Apostolico haesitanti ab aliquo non sit facta fides in einer Weise, die die Gewißheit geben kann, was der Papst eigentlich befiehlt, an mandatum hujusmodi exequi tenearis? Der

Papst antwortet: Quod nisi de mandato Sedis Apostolicae CERTUS EXTITERIS, exequi non cogeris, quod mandatur.

94. Alle müssen die unwiderlegbare Stärke der citirten Regeln erkennen. Die Folgerung, welche sich daraus für unsere Regel vom Posseß ergiebt, ist sehr klar. Um diese Folgerung zu entkräften, sagen einige Autoren, z. B. Vasquez l. 2. Disp. LXV. cap. 3. Berti de theolog. discipl. Lib. XXI. cap. 15, Antoine und Andere, daß die angeführten Regeln nur bei Gegenständen der Gerechtigkeit ihre Anwendung haben, bei andern Gegenständen aber nicht, und daß sie nur dahin aufzufassen seien, daß sie das forum externum regeln, aber nicht Fälle entscheiden, welche das Gewissen betreffen. Man braucht aber nur eine solche Behauptung zu hören, um sogleich ihre Falschheit und Absurdität zu erkennen. Die heiligen Canones entscheiden sehr viele Fälle, welche das Gewissen betreffen, in Beziehung auf Gelübde, Eide u. s. w., und bestimmen dabei ausdrücklich, was vor Gott erlaubt oder unerlaubt sei. Wer wollte in dem schon erwähnten Falle der zweifelhaften Impotenz (Nr. 95.) behaupten, daß die Entscheidung des Papstes und die Praxis der geistlichen Tribunale, welche beide eine dreijährige Probezeit verlangen, nur das forum externum und nicht auch das forum conscientiae angehen? Die durch die allgemeine Praxis der Kirche geheiligten Canones der Kirche werden doch nicht gebieten, durch drei Jahre eine sehr schwere Sünde zu begehen? Man muß sich wirklich wundern, daß so berühmte und so gelehrte Autoren sich nicht schämen, eine so erbärmliche Antwort zu geben. Darin liegt aber eben die Gewalt einmal eingesogener Vorurtheile. Man sagt und thut eher Alles, als daß man sich für besiegt erklärt.

95. Die genannten Autoren sagen, daß jene kanonischen Regeln nur die Gerechtigkeit, andere Gegenstände aber nicht betreffen. Wir wollen einmal annehmen, daß dies wahr sei. Ist denn der vor den Menschen und in foro externo Gerechte ein anderer als der vor Gott und in foro conscientiae Gerechte? Ist die menschliche Gerechtigkeit von der göttlichen verschieden? Werden wir Menschen gerechterweise etwas befehlen können, was Gott

verbietet? Kann man einer so handgreiflichen Absurdität irgend einen vernünftigen Sinn abzwingen? Der einzige Unterschied, den ich zwischen dem forum externum und dem forum internum finde, besteht nicht in dem justum, sondern in dem verum. Die Wahrheit der Thatsachen ist dem forum externum oft verborgen, welche nur sehr enge und oft sehr trügerische Pfade hat, um zur Entdeckung der Wahrheit zu gelangen, während man in foro interno die Wahrheit auf dem Wege des Gewissens und der tiefinnersten Gefühle, die nicht täuschen, erfährt. Es ist auch bekannt, daß aus den Thatsachen und aus ihren verschiedenen Umständen die Verschiedenheit der Rechte folgt. Deßhalb folgt auch aus der Schwierigkeit die Wahrheit der Thatsachen und der Umstände zu wissen zuweilen, daß eine Entscheidung, die gemäß den Canones und den allgemeinen Rechtsregeln gegeben worden, vor Gott und in foro conscientiae falsch und ungerecht ist. Aber das geschieht nicht, weil die Regeln der menschlichen Gerechtigkeit verschieden sind von denen der göttlichen Gerechtigkeit, sondern weil man sich bei der Vergewisserung über die Wahrheit der Thatsachen täuscht. Darin liegt der Ursprung der Mißverständnisse, in welche jene Autoren in Betreff des Unterschiedes zwischen der Gerechtigkeit des forum externum und der des forum internum gerathen sind.

96. Wir haben unter diesen Autoren den Pater Antoine citirt. Man lese darüber seine Abhandlung de Conscientia in seiner Moraltheologie. Außer dem Einwurfe, daß jene kanonischen Regeln nur in foro externo und nicht in foro interno Geltung haben, sucht er auch jene Entscheidung des Papstes (Nr. 85.) im Falle des Zweifels eines Ehegatten über seine Impotenz ad copulam und über die Vorschrift einer dreijährigen Probezeit in folgender Weise zu entkräften: Ecclesia in dubio an impotentia sit absoluta, an temporalis, potest certum tempus experientiae concedere iis, qui jam contraxerunt. Das sind leere, inhaltlose Worte, die gar nichts sagen. Wir suchen nach einem Grunde, weßhalb die Kirche eine bestimmte Probezeit gewähren kann, und P. Antoine antwortet uns darauf, daß die Kirche sie gewähren könne. Das wußten wir längst, und darnach haben wir nicht

gefragt. Wir suchten den Grund, nicht die Thatsache der Gewährung. Und wir sagen, der Grund sei der: weil in dem Falle jenes Zweifels, wenn die Ehe sich im Besitze befindet, auch die Rechte derselben erlaubterweise angewendet werden können. Wenn das nicht auch im Gewissen und vor Gott erlaubt wäre, dann könnte es die Kirche nicht gewähren. In diesem Falle geht die Kirche nicht vermöge ihrer Disciplinargewalt, sondern vermöge ihrer Lehrgewalt vor. Ich werde mich klarer ausdrücken; die Kirche bewilligt hier nicht, sondern sie lehrt hier; sie befiehlt nicht einfach, sondern sie erklärt; sie tritt nicht als Gebieterin, sondern als Lehrerin auf. Im vorliegenden Falle hat die Kirche nicht die Gewalt den Ehegatten zu gestatten, von der Ehe Gebrauch zu machen in der Weise, als wenn dieser Gebrauch, auch wenn er nach göttlichem Gesetze unerlaubt wäre, durch Erlaubniß der Kirche schuldlos werden könne. In diesem Fall thut also die Kirche nichts Anderes als: sie erklärt als Lehrerin und Auslegerin des Gesetzes Gottes, daß dieses Gesetz die Ehegatten nicht verpflichtet, sich vom Gebrauche der Ehe zu enthalten. Das heißt mit andern Worten: die Kirche lehrt unsere Regel vom Besitz: in dubiis melior est conditio possidentis. Der P. Antoine kann sich also mit all seinen Probabilioristen der Evidenz unserer Regel nicht erwehren, und alle seine Anstrengungen dagegen zeigen nur seine völlige Ohnmacht. Man erwäge wohl, daß die beständige und allgemeine Praxis der kirchlichen Tribunale im vorliegenden Falle sich dahin äußert, daß sie eine dreijährige Probezeit cum conatu ad copulam will und verlangt. Ohne dieses Präliminare wird niemals über die Nichtigkeit der Ehe wegen Impotenz in dubiis entschieden. Die Kirche gestattet also nicht bloß, sondern sie befiehlt die dreijährige Probe. Dürfen wir behaupten, daß die Kirche eine von Gott unerlaubte Sache gebiete? Daß sie durch drei Jahre zu einer Todsünde verpflichte?

Dreizehntes Hauptstück.

Fünfter Beweis: aus den bürgerlichen Gesetzen.

97. Ich werde mich hier kurz fassen, und nur einige allgemeine Regeln aus dem Lib. I. tit. XVII. Digest. citiren, um die Uebereinstimmung beider Rechte zu zeigen. Die Reg. IX. sagt: Semper in obscuris quod minimum est, sequimur, d. h. wie wir schon gesagt haben: minimam obligationem. Die Reg. LVI. handelt von den zweifelhaften Fällen, und sagt: Semper in dubiis benigniora praeferenda sunt. Wenn das Gesetz klar und gewiß ist, dann ist kein Zweifel, daß man gehorchen muß. Die Zweifel entstehen also, wenn das Gesetz ungewiß und zweideutig ist; dann wird die mildere Ansicht vorgezogen, und es wird zu Gunsten der Freiheit entschieden. Das ist in terminis die Regel des heiligen Gregor von Nazianz: Quod si res dubia est, vincat humanitas et facilitas. Die Reg. CXXV. sagt: Favorabiliores rei potius quam actores habentur, also dasselbe wie die Reg. XI. des kanonischen Rechts. Die Reg. CXXVIII. sagt: in pari causa possessor potior haberi debet. Der zweite Theil der Reg. CXCII. lehrt Folgendes: In re dubia benigniorem interpretationem sequi non minus justius est quam tutius. Zu diesen Regeln füge ich noch einen allgemeinen Grundsatz, der mit der schon angeführten kanonischen Regel: Contra eum, qui legem dicere potuit apertius, est interpretatio facienda hinzu: Bei allen Gesetzen hat man (so spricht der Gesetzgeber) das, was nicht klar ausgedrückt ist, für ausgelassen und nicht vorgeschrieben anzusehen." Quidquid adstringendae obligationis causa dictum, id nisi palam exprimatur, omissum esse intelligendum est. *) Dieser Grund gilt auch für die besonderen Handlungen und Verträge. Wenn die Kirche also in dem Gebote der Feiertagsheiligung die Verpflichtung sich an diesem Tage knechtlicher Arbeiten zu enthalten und die heilige Messe zu hören und sonst nichts klar ausgedrückt hat, so müssen die andern Verpflichtungen, welche einige Autoren, besonders die Franzosen,

*) L. Quidquid ff. de verb. oblig.

behaupten z. B. die Pfarrmesse zu hören, die Predigt zu hören, den Vespern beizuwohnen u. s. w. für nichtig gehalten werden omissa intelligenda sunt.

98. Die weltlichen Tribunale folgen beharrlich diesen Grundsätzen bei ihren Entscheidungen. Ich führe nur ein Beispiel dafür an. Franz I., König von Frankreich, ordnet in einem Edikte vom Jahre 1539 Art. 58. an, daß im Falle großer Zweifelhaftigkeit oder Dunkelheit der Titel und der Gründe von Parteien, welche über ein Benefizium in petitorio Prozeß führen, der Richter das Urtheil zu Gunsten des Verklagten, d. h. desjenigen, der sich im Besitze befindet, fällen solle. Ein Erlaß des Parlaments von Paris vom 15. Juni 1626 verbietet es, im vorerwähnten Falle einer großen Zweifelhaftigkeit einen Prozeß in petitorio zu führen, und somit schließt die in possessorio für den im Besitz Befindlichen günstige Entscheidung den Rechtsstreit in petitorio aus und macht den Besitzer des Benefiziums zum rechtmäßigen und beständigen Titular (Inhaber ex justo titulo) desselben Benefiziums. Das ist die Rechtsgelehrsamkeit, welche in Frankreich in Benefizialsachen gilt,*) wie uns der berühmte Canonicus Pey, Verfasser des Buches: „über die Autoritäten der beiden Gewalten" **) bezeugt. Es darf nicht befremden, wenn wir hier weltliche Gerichte in possessorio über Benefizialsachen entscheiden sehen, denn Martin V. hat in einer eigenen Bulle im Jahre 1428 den französischen Gerichtshöfen dazu die Vollmacht ertheilt.

Vierzehntes Hauptstück.

Sechster Beweis: aus den Theologen.

99. Es ist gar nicht meine Absicht, mich auf die Autorität einzelner Theologen zu stützen; ich werde eine ganze Anzahl auf einmal nehmen. Frankreich entzog sich auf den förmlichen Befehl

*) Das heißt: vor der Revolution galt.

**) Tom. II. cap. III. §. 7. Straßburger Ausgabe 1780.

seines Königs im Jahre 1408 förmlich und öffentlich der Obedienz des Papstes. Es ist bekannt, daß es zu jener Zeit mehrere Päpste oder vielmehr mehrere Prätendenten des heiligen Stuhls gab, die sich für Päpste ausgaben. Diese Handlung von Frankreich hat die Kirche niemals für einen schismatischen Akt angesehen, und zwar aus dem Grunde, weil es damals von Keinem dieser Päpste klar und gewiß war, daß er der Papst sei. Alle anerkennen und behaupten den Grundsatz, daß ein zweifelhafter Oberer kein Recht auf den Gehorsam Anderer hat, und die Gesetze eines zweifelhaften Oberen sind auch in ihrer Rechtmäßigkeit zweifelhaft, und verpflichten aus diesem Grunde Niemanden. Dies war die Ansicht aller Schriftsteller jener Zeit, auch wenn sie noch so sehr eine Partei vor der andern begünstigten.

100. Der Cardinal Peter d'Ailly sagt in dem Schlusse, den wir im Anhange des Concils von Constanz bei Labbé lesen*), Folgendes: Licet Concilium (Pisanum) fuerit legitime et canonice convocatum, rite at canonice celebratum et duo olim contendentes de Papatu (Greg. XII., Bened. XIII.), juste et canonice condemnati et electio Domini Alexandri V. fuerit rite, ac canonice facta et dicta electio ab illis, qui fuerint in dicto Concilio, fuerit legitime et canonice acceptata, prout haec omnia tenet Obedientia Domini nostri Papae Joannis XXIII. tamen duae Obedientiae duorum Contendentium probabiliter tenent contrarium. In qua opinionum diversa et adversa varietate non sunt minores difficultates juris et facti, quam ante Concilium Pisanum erant de justitia duorum Contendentium. Hier redet der Verfasser von allen denjenigen, welche dem Papst Alexander V. und Johann XXIII. die Obedienz versagten, obwohl derselbe Verfasser eben diese für die wahren und rechtmäßigen Päpste hält. Er spricht von dem Concil von Pisa, welches er und sehr viele andere für ein rechtmässiges und ökumenisches Concil hielten. Das Concil von Pisa aber verurtheilte und excommunicirte als Begünstiger des Schisma alle diejenigen, welche den beiden Päpsten Gregor XII. und Be-

*) Tom. XII, col. 1443.

nedikt XIII. anhingen, die dasselbe Concil verurtheilt und abgesetzt hatte. Deßungeachtet spricht der Kardinal d'Ally alle diejenigen von der Sünde des Schisma und von der Exkommunikation frei, welche den Bestimmungen des Concils von Pisa gehorchten, und Alexander V. und Johann XXIII. nicht als Päpste anerkannten. Der Grund des Kardinals ist: weil die Autorität des Concils von Pisa nicht ganz sicher und unzweifelhaft war, also auch die von diesem Concil gegebenen Gesetze in ihrer Rechtmäßigkeit zweifelhaft waren und somit nicht verpflichteten.

101. In noch stärkeren Ausdrücken spricht Johann Personé, Schüler des genannten Kardinals und Kanzler der Universität von Paris*). Jedermann weiß, daß Gerson der eifrigste Anhänger der Concilien von Pisa und Constanz war, und mehrere Werke zur Vertheidigung der Autorität derselben schrieb. Man höre, was er deßungeachtet spricht: In schismate praesenti tam dubio (nämlich nach dem Concil von Pisa) temerarium, injuriosum et scandalosum est asserere, omnes tenentes istam partem, vel alteram vel omnes neutrales etiam absolutos esse universaliter extra statum salutis, vel excommunicatos, vel rationabiliter de schismate suspectos . . . Tota ratio fundatur in hoc, quod numquam fuit tam rationabilis, visibilis et vehemens causa dubitationis in aliquo schismate, sicut in isto, cujus signum evidens est varietas opinionum Doctorum et inter doctissimos et probatissimos ex utraque parte . . . Potest igitur illud dici rationabiliter dubitabile, quod plurimi, et maxime sapientes dubitabile reputant et praedicant. Hier kehrt derselbe Gedankengang wieder, der sich uns bei den Worten des Kardinal d'Ally aufdrängte.

Viele Kirchen des Occidents weigerten sich lange Zeit, sich dem zweiten konstantinopolitanischen Concil, dem fünften allgemeinen, zu unterwerfen, und die Entscheidung im Dreikapitelstreite anzunehmen. Diese Kirchen wurden erst nach vielen Jahren für schismatisch und häretisch gehalten, als die Sache durch die Bemühungen der Päpste Pelagius II. und Gregor des Großen hinlänglich

*) Tractat. de Schismate praesenti tom. II. Oper. col. 4. ed. Lud. Ellies du Pin. Antverpiae 1706.

aufgeklärt und festgestellt worden war. Anfänglich war die Rechtmäßigkeit und Okumenicität jenes Concils im Occident nicht sehr bekannt und gewiß. Man wußte um die Gewalt, welche dem Papst Vigilius vom Kaiser Justinian angethan worden, um ihn zur Zustimmung zu nöthigen. Man zweifelte sehr und mit gutem Grunde, daß die Zustimmung eine freie gewesen, welche derselbe Papst diesem Concil nachträglich ertheilte. Das Gerücht hatte sich verbreitet, daß die Entscheidungen jenes Concils denen des Concils von Chalcedon entgegenständen; dieses Gerücht beruhte auf einem Mißverständniß, welches noch nicht hinlänglich aufgeklärt worden war. Alle diese Gründe veranlaßten gerechte Zweifel an der Rechtmäßigkeit jenes Concils, und deßhalb waren seine Gesetze und Entscheidungen nicht verpflichtend. Man vergleiche hierüber Fleury's Kirchengeschichte Buch XXXIII. Nr. 54.

102. Dasselbe Loos, nämlich von sehr vielen Kirchen des Occidents verworfen zu werden, traf auch das zweite nicenische Concil, das siebente allgemeine. Selbst das Concil von Frankfurt (welches durch die Annahme der ganzen Kirche ökumenisch wurde) verwarf das zweite nicenische Concil. Es geschah dies, weil bei diesem Concil kein Bischof von denen, welche dem Kaiser des Occidents untergeben waren, erschienen war, weil man nicht wußte, daß es von Papst Hadrian bestätigt worden, und endlich weil man im Occident nur eine unzuverlässige Uebersetzung der Verhandlungen jenes Concils hatte, nach welcher den Heiligen derselbe Kult wie Gott zugesprochen war. Alle diese Zweifel machten, daß jenes Concil nicht für ein rechtmäßiges und ökumenisches gehalten wurde. In der That verwechselten Viele im Occident dieses nicenische Concil mit einem Concil, welches in jener Zeit von den Bilderstürmern in Konstantinopel gehalten, und auf welchem die Verehrung der heiligen Bilder verworfen wurde, wie man aus den karolinischen Büchern ersehen kann. Nachdem sich später allmählig die Zweifel im Laufe der Zeit zerstreut hatten, und die Oekumenicität und Rechtmäßigkeit des zweiten nicenischen Concils allgemein bekannt und gewiß geworden, kamen alle Kir-

chen darin überein, sich demselben zu unterwerfen. Vergleiche Fleury's Kirchengeschichte Buch XLIV. Nr. 58., 59.

103. Die Franzosen behaupten mit großem Eifer, daß das allgemeine Concil über dem Papste stehe; sie stützen diese ihre Ansicht auf die beiden Concilien von Constanz und Basel, welche sie ökumenisch nennen. Es ist richtig, daß diese beiden Concilien über diesen Punkt Dekrete gegeben haben. Deßungeachtet bekämpfen sehr viele Theologen, katholische Universitäten und Schulen öffentlich die Ansicht der Franzosen, und es ist gewiß, daß Niemand verpflichtet ist, sich zu jener Ansicht zu halten, sie vielmehr mit unbeschränkter Freiheit bestreiten kann. Hier handelt es sich nun um ein dogmatisches Dekret über einen spekulativen Punkt des Glaubens und nicht um einen Disciplinargegenstand und die praktische Bestimmung des Handelns; welcher Grund vermag denn hier die Christen davon zu dispensiren, daß sie sich den entschiedenen und deutlichen Bestimmungen jener beiden Concilien nicht anbequemen? Die Gründe sind folgende. Erstens die Oekumenicität des Concils von Constanz in der Zeit, in welcher es jenes Dekret erließ, ist nicht ganz gewiß und von Allen anerkannt. Dieses Dekret über den Vorrang des Concils vor dem Papste wurde in der vierten und fünften Session abgefaßt, und damals war die Christenheit in drei Parteien gespalten, welche drei verschiedene Personen als ihren rechtmäßigen Papst anerkannten; nämlich Johann XXIII., den die Partei, welche auf dem Constanzer Concil vertreten war, anerkannte; Gregor XII. und Benedikt XIII., welche von zwei andern starken Parteien der Christenheit anerkannt wurden. Diese beiden letzten Parteien waren keine Anhänger des Concils von Constanz, und vereinigten sich mit demselben erst, die eine nach der vierzehnten, die andere nach der zwanzigsten Sitzung. Diese Thatsachen sind mit Evidenz von denjenigen Theologen nachgewiesen worden, welche in Druckschriften die erwähnte Ansicht der Franzosen bekämpft haben. Dann in Betreff des Baseler Concils ist zu bemerken, daß dasselbe nur bis zu dem Austritt der Legaten von Papst Eugen IV., allgemein und ökumenisch anerkannt wird, das Dekret von dem

Vorrange des Concils vor dem Papste wurde aber erst nach diesem Austritte abgefaßt. Es ist also das erwähnte Dekret der Concilien von Constanz und von Basel ein zweifelhaftes Dekret rücksichtlich der Rechtmäßigkeit der Autorität, welche es gab; und dies ist der erste Grund, weßhalb jenes Dekret nicht verpflichtet. Zweiter Grund: Auch zugegeben, daß jene beiden Concilien wirklich rechtmäßig und ökumenisch und folgeweise ihre Autorität gewiß gewesen, als sie jene Dekrete abfaßten, so ist doch immer noch eine sehr unsichere und Zweifeln unterworfene Sache, ob das Dekret des Concils von Constanz nur von dem Falle redend aufzufassen sei, wenn ein Papst da ist, über dessen Rechtmäßigkeit gezweifelt wird, oder auch von dem Falle, wenn dessen Rechtmäßigkeit gewiß ist. Die Umstände, unter welchen jenes Dekret abgefaßt wurde, der Zweck und die Ausdrücke des Concils selbst machen den Sinn jenes Dekrets sehr ungewiß. Das Concil von Basel aber, welches klarer spricht, so daß es auch auf den Fall eines gewissen unbezweifelten Papstes zu beziehen wäre, ist gleichwohl in seinem Dekrete dem Dekrete des Concils von Constanz ganz gleichförmig, und bezieht sich auf dasselbe; es erstreckt sich somit vernünftigerweise der Zweifel auf beide Dekrete. Da nun also diese Dekrete in ihrem Sinne und in ihrer Anwendung auf die bestimmten Fälle zweifelhaft sind, so bleiben sie auch unwirksam, und verpflichten die Christen weder zum Glauben noch zum Gehorsam.

104. Das Lateranensische Concil unter Julius II. und Leo X. erklärte, daß der Papst über dem Concil stehe. Deßungeachtet bleibt die Streitfrage noch bestehen, weil Viele, und mit Grund, zweifeln, ob jenes Concil auch ein allgemeines sei, und Niemand ist verpflichtet kraft der angeführten Concilien zu glauben, daß der Papst über oder unter dem Concil stehe. Man lese hierüber Bellarmin lib. II. de auctor. Concil. cap. XIII.

105. Aus der eben erörterten Streitfrage über den Vorrang des Concils vor dem Papste, oder des Papstes vor dem Concil, ziehen wir nun unsere Folgerung. Wir haben oben (Nr. 7.) gesagt, daß ein Gesetz aus vier Titeln zweifelhaft und ungewiß

sein kann: in seinem Dasein, in seiner Rechtmäßigkeit, in seinem Sinne, in seiner Gerechtigkeit und Nützlichkeit. Bei den Dekreten der Concilien von Constanz, von Basel und dem lateranensischen ist das Dasein des Gesetzes gewiß; jene Dekrete wurden gewiß gegeben, und existiren handgreiflich erkennbar in jenen Concilien. Aber ihre Rechtmäßigkeit ist ungewiß und zweifelhaft. Man zweifelt vernünftigerweise an der Oekumenicität jener Concilien; man weiß, daß nur die ökumenischen Concilien die Autorität besitzen Entscheidungen zu treffen, welche in Sachen des Glaubens verpflichten, und allgemeine Gesetze für die ganze Kirche zu geben. Man sagt zwar, daß Papst Martin II. die genannten Dekrete des Concils von Constanz bestätigte, aber es wird dies nicht überzeugend nachgewiesen, wie man aus den Autoren sehen kann, welche über diesen Gegenstand handeln. Die Autorität, welche jene Dekrete gab, bleibt also immer ungewiß. Weiters: diese Dekrete sind auch ungewiß in ihrem Sinne, ob man sie nämlich nur auf den Fall zweifelhafter Päpste, oder auch auf gewisse Päpste zu beziehen habe. Aus all Diesem schließen wir mit Evidenz, daß die zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten und daß die menschliche Freiheit im Besitze steht und behauptet werden muß, nach welchem sie Alles thun kann, was ihr gefällt, wenn es auch gegen zweifelhafte und ungewisse Gesetze verstößt. Man bemerke wohl, daß wir hier nicht bloß die Ansicht eines oder weniger Theologen, sondern ganzer und zahlreicher Genossenschaften von Theologen haben. Man bemerke ferner, daß es sich hier nicht um Gesetze der Disciplin handelt, welche aus vielen Titeln nicht verpflichten können, sondern um dogmatische Dekrete und Glaubenssätze, gegen welche, um sich ihnen nicht zu unterwerfen und nicht zu gehorchen, kein anderer Titel als ihre Ungewißheit und Zweifelhaftigkeit, sei es nun ihrem Dasein oder ihrer Rechtmäßigkeit oder ihrem Sinne nach, eingewendet werden kann. Ich rede bei dieser Ausführung mit Beziehung auf die Ansicht derjenigen, welche behaupten, daß jene Concilien durchaus ökumenisch seien, während dies Andere läugnen, zu denen ich selbst gehöre; die Oekumenicität muß also mindestens für Alle zweifelhaft sein. Ich rede ferner wohl

überlegt, ohne Vorurtheil und ohne Rücksicht auf irgend eine Meinung oder Partei; denn da es in Betreff dieser Thatsachen keine Entscheidung der Kirche giebt, und die Freiheit der Meinungen allen Schriftstellern der einen wie der andern Ansicht bleibt, so kann auch jede Partei keine weitere Zustimmung beanspruchen, als die, welche einer bloßen Meinung gezollt wird. Ich füge noch hinzu, daß diese meine Ansicht, wie ich sie eben auseinandergesetzt habe, den entschieden und bestimmt ausgesprochenen Ansichten, die ich bei anderer Gelegenheit über diese Thatsachen ausgesprochen habe, durchaus nicht widerspricht. Hier stelle ich eine Ansicht auf, die alle unparteiischen und gerechten Katholiken annehmen müssen, an andern Stellen stellte ich eine bloße Meinung auf, welche mir die probabelste schien.

106. Es ist bekannt, daß die Ehen, welche unter Christen ohne Beisein des eigenen Pfarrers und zweier Zeugen geschlossen worden, kraft des vom Trienter Concil gegebenen Gesetzes ungiltig und nichtig sind. Nach dem Dekrete dieses Concils verpflichtet dieses Gesetz erst 30 Tage nach der Publikation, die in jeder Pfarrei besonders vorzunehmen ist. Ueber diese Publikation sind sehr oft in denjenigen Diözesen und Parochien Zweifel entstanden, welche sich unter der Herrschaft nichtkatholischer Fürsten befinden. Die heilige Congregation des Concils hat, wenn sie über diese Zweifel befragt wurde, immer unter Gutheißung des Papstes entschieden, daß wenn es ungewiß und nicht mit überzeugenden Gründen erwiesen ist, daß das tridentinische Dekret in einer Pfarrei publicirt worden, die Ehen, welche ohne die Bedingungen jenes Dekrets geschlossen worden, giltig sind. Diese Entscheidung, welche für eine authentische anzusehen ist, beweist mit Evidenz, daß die menschliche Freiheit niemals durch ungewisse und zweifelhafte Gesetze gebunden wird, und beweist somit auch unsere Regel vom Besitz. Das Gesetz des Tridentinums ist nicht ungewiß in seiner Rechtmäßigkeit und auch nicht in seinem Sinne; es ist nur in seinem Dasein ungewiß. Da nämlich dieses Gesetz, um in einem Bisthum oder in einer Pfarrei zu bestehen, als nothwendige Bedingung seine Publikation in jenem Bisthume

oder in jener Pfarrei erfordert, so ist, wenn man sich der Bedingung nicht mit Sicherheit vergewissern kann, das Dasein des Gesetzes nicht gewiß, und verpflichtet also auch nicht.

107. Es wäre angemessen, hier die Ansicht der scholastischen Theologen anzuschließen, welche vom zwölften bis zum siebzehnten Jahrhundert blühten, bei dessen Beginne der Probabiliorismus von Paul Comitolo Mode war. Man würde dann sehen, daß die Scholastiker in jenen vier oder fünf Jahrhunderten beharrlich und mit wunderbarer Uebereinstimmung unsere Regel bei Entscheidung der Moralfälle befolgt und gelehrt haben. Aber es würde uns dies zu weit führen, und den Fortschritt in unserer Abhandlung zu sehr aufhalten. Ich habe mir deßhalb vorgenommen, am Schlusse derselben einen Anhang zu geben, in welchem ich die Lehre der alten Scholastiker, zwar nicht aller, aber doch der berühmtesten in den einzelnen Jahrhunderten auseinandersetzen werde, damit meine Leser nach Belieben ihre gerechte Wißbegierde in einer so wichtigen Angelegenheit befriedigen können. Nicole citirt unter dem angenommenen Namen Wilhelm Wendrak in den Noten zu den sogenannten Provinzialbriefen Pascal's oder Louis Montalto's *) dreizehn alte Schriftsteller als Begünstiger des Probabiliorismus. Er hat sich indeß getäuscht, weil er ihre Ausdrucksweise und den Sinn, welchen sie den Worten opinio, dubium beilegten, nicht verstand; ein Irrthum, der selbst bei neueren Probabilioristen sehr gewöhnlich ist. Ich will jetzt dieses Mißverständniß aufklären. Unterdeß schicke ich folgende zwei Bemerkungen voraus.

108. Erstens: Wenn die Leser mit den sechs bisher vorgetragenen Beweisen die Dokumente zusammenstellen, welche ich in den Anhang aufgenommen habe, dann werden sie eine Kette von Autoritäten finden, welche vom siebzehnten Jahrhundert bis zu den Aposteln und bis zu Jesus Christus hinaufreicht; Autoritäten, sage ich, welche unsere Regel beweisen, und eine Ueberlieferung der Lehre und der Praxis von sechzehn Jahrhunderten in der Kirche deutlich ergeben. Dann mögen sich die Leser die ganz

---

*) Brief 5, Note 1.

sichere Regel wieder vergegenwärtigen, welche Tertullian giebt, um alle falschen Lehren zu widerlegen und zu besiegen. „Die Ordnung der Zeiten beweist die Wahrheit oder Falschheit einer Lehre. Diejenige Lehre ist wahr und rechtmäßig, welche vor Alters gelehrt wurde, diejenige ist falsch und eine Bastardgeburt, welche man erst später anfing zu lehren. Die Autorität der Zeit ist in Sachen der christlichen Religionslehre ein sicherer Beweis der Wahrheit, die Posteriorität der Zeit ist ein sicherer Beweis der Falschheit." Ex ipso ordine manifestatur id esse dominicum et verum quod sit prius traditum; id autem extraneum et falsum, quod sit posterius immissum. Ea sententia manebit adversus posteriores quasque haereses . . . Revertar ad principalitatem veritatis et posteritatem mendacitatis disputandam.*) Man erinnere sich auch an das, was Melchior Canus sagt**), daß der einstimmigen und allgemeinen Annahme der scholastischen Theologen in Sachen des Glaubens und der Sitten widersprechen ein Irrthum sei, der der Ketzerei ganz nahe verwandt sei. Concordi omnium Theologorum Scholae de fide, aut moribus, sententiae contradicere, si haeresis non est, at haeresi proximum est. Der Grund davon ist: weil nach den Vätern und Lehrern der Kirche die Kette der Tradition von den scholastischen Theologen erhalten und fortgesetzt worden ist. Die Hauptfrage dreht sich also um eine Thatsache, ob nämlich in Wirklichkeit diese Theologen einstimmiger Ansicht sind über irgend einen Gegenstand, welcher der Sittenlehre angehört, und ob es hierüber wirklich eine concors omnium Theologorum Scholae sententia gibt. In dem Falle unserer Regel behaupte ich nun, daß es eine einstimmige Meinung gibt, vorausgesetzt, daß man jene Zweideutigkeit aufheben will, auf die ich nun näher eingehen werde.

109. Zweiter Grund. Die Worte opinio, dubium werden gemeiniglich bei den Moralisten des vorigen und des gegenwärtigen Jahrhunderts gleichbedeutend genommen, und es wird beiden derselbe Sinn beigelegt. Sie bedeuten jene Ungewißheit

*) De Praescript. Cap. XXXI.

**) De loc. theol. Lib. VIII. Cap. IV. Conclus.

und Schwankung des Verstandes, in welcher man sich befindet, wenn man zwischen entgegengesetzte probable Gründe für das Ja und für das Nein bei einer Frage hineingeräth, so daß man nicht im Stande ist, weder dem einen noch dem andern Theile ruhig seine Beistimmung zu gewähren. Bei den alten Schriftstellern ist jedoch die Bedeutung des Zweifels ganz verschieden von der der Meinung. Die Meinung bezieht sich auf die Wahrheit oder Falschheit der Dinge in abstracto, und ist der Gegensatz von Wissen, der Zweifel bezieht sich aber auf die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Handelns in concreto, und ist der Gegensatz von der Festigkeit und Sicherheit des Gewissens. Denken wir uns z. B. einen Fall, in welchem alle, auch die rigorosesten Moralisten in derselben Entscheidung übereinstimmen. Ein Souverän befiehlt seinem Unterthan, in einen Krieg zu ziehen, den der Unterthan aus guten und soliden Gründen, die aber nicht gewiß und überzeugend sind, für einen ungerechten hält. Jener Unterthan hat in Betreff der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit jenes Krieges kein wahres Wissen, denn er hat keine gewissen und überzeugenden Gründe, so wenig für die eine Seite als für die andere; er wird also eine bloße Meinung haben, indem er zwischen Ja und Nein hin- und herschwankt, wenn er spekulativ darüber entscheiden will, ob es wahr oder falsch sei, daß jener Krieg ungerecht sei. Wenn sich der Unterthan in dieser spekulativen Ungewißheit befindet, dann erwägt er, daß die Präsumtion zu Gunsten des Souveräns streitet, er selbst somit darf, ja verpflichtet ist zu gehorchen, so oft es nicht mit wahrer Gewißheit feststeht, daß der Souverän eine ungerechte Sache befiehlt. Mit dieser Erwägung entschließt er sich in den Krieg zu ziehen, und entschließt sich dazu mit wahrer und vollkommener Sicherheit des Gewissens. Hier sehen wir den Zweifel ausgeschlossen. An diesem Beispiel kann man erkennen, daß die Meinung ohne den Zweifel bestehen kann. Jener Unterthan handelt nicht mit einem Zweifel, sondern mit einer Meinung. Er entscheidet nicht die spekulative Frage über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit jenes Krieges, sondern er bleibt in seiner Ungewißheit wie zuvor. Er entschließt sich deß-

ungeachtet in jenen Krieg zu ziehen, und entschließt sich auf Grund einer wahren, sichern und gerechten Erwägung, welche in ihm ein ganz festes Dictamen conscientiae bewirkt. Er behält also seine Meinung, und legt den Zweifel ab.

110. Nach dieser Distinktion und Sinnesverschiedenheit zwischen Meinung und Zweifel möge man die alten Scholastiker lesen, und man wird Alle und überall unserer Regel vom Besitz konform finden. Zuweilen scheint es, als lehrten sie das Gegentheil, weil wir gewöhnt sind, der Meinung und dem Zweifel denselben Sinn beizulegen, und ihre Lehren auf diese Weise falsch verstehen. Es findet sich z. B. bei den alten Scholastikern öfters: in dubiis tutior pars est eligenda, man findet aber auch, daß wenn es hinc inde probable Meinungen giebt, das heißt in dem Falle ungewisser und zweifelhafter Meinungen, die menschliche Freiheit von den Gesetzen nicht verpflichtet wird. Diese beiden Lehren scheinen kontradiktorisch zu sein, und sie sind es wirklich, wenn man die probabeln Meinungen und die Zweifel für gleichbedeutend hält. Aber in dem oben erklärten Sinne der alten Schriftsteller sind sie es nicht. In dubiis will bei ihnen nicht sagen: im Falle hinc inde probabler Meinungen, sondern es will sagen: in dem Falle, wenn man kein festes Gewissensdiktamen hat; und in diesem zweiten Falle stimmen alle, auch die Probabilisten, ausdrücklich darin überein, daß man den sichersten Theil, nämlich das Gesetz und nicht die Freiheit erwählen soll.

111. Concina, Contenson, Billouart und überhaupt die Probabilioristen und die Rigoristen stützen sich ganz gewaltig auf folgende Stelle des heiligen Thomas, die aus dem auch von uns (Nr. 66.) citirten Quodlibet entnommen ist: Qui manente dubitatione plures Praebendas habet, periculo se committit et peccat, utpote magis amans Beneficium temporale quam propriam salutem. Die Entscheidung ist durchaus wahr, wenn unter jenem manente dubitatione ein praktisches Schwanken des Gewissens, welches das feste dictamen ausschließt, verstanden wird; aber wenn man unter jenen Worten die spekulative probable Meinung in abstracto über das mehrere Präbenden zugleich behalten dürfen

oder nicht dürfen versteht, ist die Entscheidung falsch. Jener Unterthan, der in dem oben erwähnten Falle in den Krieg zieht, geht dahin manente opinione, das heißt mit Ungewißheit und spekulativem Zweifel, ob jener Krieg gerecht oder ungerecht sei, und doch sündigt er nach der Ansicht des heiligen Augustinus und Aller nicht, und setzt sich auch gar nicht der Gefahr aus zu sündigen, denn er geht dahin dubitatione non manente, d. h. mit dem festen dictamen conscientiae, daß er in jenen Krieg ziehen kann und darf. Dieser Unterschied der Bedeutungen ist der nothwendige Schlüssel, um in ein richtiges Verständniß der Lehre der alten Scholastiker einzudringen. Hiernach kann ich meine Leser einfach auf den Anhang dieser Abhandlung verweisen.

Fünfzehntes Hauptstück.

Widerlegung des Probabilismus.

112. In dem Falle, wenn zwei solid probable Meinungen vorhanden sind, von denen die eine das Gesetz, die andere die Freiheit begünstigt, ist es Jedem erlaubt zu folgen, welcher er immer will, ohne darauf zu schauen, welche mehr probabel sei und welche minder. Das ist die Lehre des Probabilismus. Der Dominikaner Bartholomäus Medina wird (übrigens mit Unrecht) als der Erste genannt, der sie in diesen Ausdrücken im Jahre 1577 vortrug.*) Ich sage: der sie in diesen Ausdrücken vortrug, denn im Grunde genommen behaupten die Probabilisten, daß diese Lehre uralt sei, und immer in der Kirche geübt und gelehrt wurde. Gewiß hat sie lange Zeit in den Schulen fast ganz ungestört geherrscht. Jetzt scheint es, als hätte sie von ihrem ursprünglichen Credit viel verloren, und wenn auch nicht in der Praxis, so doch in der Spekulation dem Probabiliorismus Platz gemacht. Der Beweis, welchen man gewöhnlich zur Begründung des Probabilismus vorbringt, ist folgender: „Wer beim Handeln eine solid pro-

*) In 1. 2. S. Thomae Qu. XIX.

bable Meinung befolgt, handelt mit Klugheit (prudentia); wer mit Klugheit handelt, sündigt nicht; also wer einer solid probabeln Meinung folgt, sündigt nicht." Wir haben beim Probabilismus dreierlei zu unterscheiden, erstens den Grund und das Wesen der Lehre, zweitens die Art und Weise sie auszudrücken, drittens die zur Bestätigung derselben beigebrachten Beweise. Ich sage nun, daß der Probabilismus in seinem Wesen und in seinem Grunde wahr ist; aber falsch ist die Art und Weise ihn auszudrücken, welche Medina eingeführt hat, und später von den Probabilisten allgemein angenommen worden ist, und falsch sind auch die Beweise, mit denen man ihn zu stützen gesucht hat. Ich werde alle drei Punkte beweisen.

113. Erstens: Im Wesentlichen und in seinem Grunde ist der Probabilismus und unsere Regel vom Besitz ein und dasselbe. Das Hauptfundament der Probabilisten ist dieses, daß die zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten, daß bei probabeln Meinungen gelte: hinc inde melior est conditio possidentis. Man schlage einen Probabilisten auf, welcher mit Bewußtsein die Untersuchung über den Probabilismus behandelt, und man wird sehen, daß er immer auf diesem Fundament arbeitet. Es ist dies eine Thatsache, von der sich Jeder sehr leicht durch den Augenschein überzeugen kann; es ist daher auch nicht nothwendig, Texte zum Beweise zu citiren. Nun unsere Regel vom Besitz beruht auf demselben Fundamente. In sofern also unsere Regel gerecht und wahr ist, ist auch die Lehre des Probabilismus in seinem Grunde und Wesen gerecht.

114. Zweitens: Die Art und Weise, den Probabilismus auszudrücken, ist nicht die wahre und richtige. Man bemerke wohl, daß in der oben geschilderten Ausdrucksweise (Nr. 112.) der Besitz ganz außer Acht gelassen wird, der doch die Grundlage des Probabilismus ist. Dieser Mangel macht in vielen Fällen die Lehre des Probabilismus zu einer irrigen, indem er sie in Widerspruch bringt mit der Regel vom Besitz. Setzen wir den Fall, daß bei dem Gegensatz zweier probabler Meinungen ein gewisses Gesetz sich im Besitz befinde, kann ich dann meiner Freiheit folgen? Die

Regel vom Besitz sagt: nein, und nein sagt auch das innere Gefühl und der natürliche Verstand, der bei allen Menschen sich geltend macht. Wenn es z. B. für einen Tag ein gewisses Gesetz giebt zu fasten, wer wollte sich da wegen einer zwar probabeln aber doch immer noch ungewissen und zweifelhaften Dispense für nicht verpflichtet halten? Wenn du eine gewisse Schuld hast, wird dich dann wohl ein Gerichtshof von der Pflicht zu zahlen auf bloß probable aber unsichere Beweise, daß du gezahlt hast, freisprechen? Die Art und Weise, wie der Probabilismus ausgedrückt wird, entbindet dich von der Pflicht jene Schuld zu zahlen, so wie auch an jenem Tage zu fasten. Ich will dies beweisen. Wenn du solid probable Gründe hast, dich für dispensirt vom Fasten, oder die Schuld für bezahlt zu halten, so kann es auf Seiten des Gesetzes zu fasten und zu bezahlen keine Gewißheit mehr geben. Wenn eine solide Probabilität gegen eine Gewißheit streitet, so wird auch diese zu einer bloßen Probabilität, und hört auf Gewißheit zu sein. Es ist metaphysisch unmöglich, daß es in zwei kontradiktorischen Dingen Gewißheit für den einen Theil und solide Probabilität für den andern Theil gebe; die eine hebt nothwendig die andere auf. Also im Falle einer probabeln Dispense und einer probabeln Zahlung finden wir zwei probable Meinungen vor; eine, welche dem Gesetze günstig ist, und eine andere, welche der Freiheit günstig ist. In diesem Falle, sagst du, sei es erlaubt, jeder von beiden Meinungen, welche Einem besser zusagt, zu folgen. Es ist dir also erlaubt, der der Freiheit günstigen Meinung zu folgen und auf diese Weise nicht zu fasten und nicht zu bezahlen. Daß dieß falsch sei, lehrt aber der natürliche Verstand und die allgemeine Annahme der Menschen. Die Art und Weise also, in welcher der Probabilismus sich ausspricht und erklärt, ist nicht die rechte, und führt zu ganz gewiß falschen Entscheidungen. Du wirst mir vielleicht sagen, woher rührt dann aber die Verpflichtung zu bezahlen und zu fasten in dem vorgetragenen Falle, wenn das Gesetz in jenem Falle nicht gewiß ist, sondern nur noch probabel geworden ist? Ich antworte darauf: Man muß zwischen der spekulativen Probabilität

und der praktischen Probabilität unterscheiden, oder deutlicher: Man muß zwischen der Gewißheit des Gesetzes an sich und in seiner Herrschaft und der Gewißheit des Gesetzes in seinem Besitze unterscheiden. Spekulativ genommen zerstört die Probabilität der Dispense und der Zahlung die Gewißheit des Gesetzes an sich und in seiner Herrschaft, aber sie zerstört nicht den Besitz des Gesetzes. Unsere Regel hat zur Grundlage, daß die Probabilität nicht hinreicht, um den, der sich im Besitze befindet, daraus zu verdrängen. Nun entsteht aber die Pflicht zu fasten und zu zahlen aus dem Besitze des Gesetzes, in welchem es sich behauptet ungeachtet der entgegenstehenden Probabilität. Das Gesetz ist also auf diese Weise spekulativ und an sich ein probables geworden; aber in praxi fährt es fort zu verpflichten, weil es fortfährt sich im Besitze gegen die Freiheit zu befinden. Dasselbe tritt ein, wenn sich die Freiheit im Besitze gegen das Gesetz befindet. Dann drückt das probable Gesetz die Freiheit auch bis zu dem Grade einer bloßen Probabilität hinab, aber weil sich die Freiheit in ihrem ursprünglichen Besitze behauptet, so siegt sie über das Gesetz und wird von den Banden des Gesetzes nicht gefesselt. Hieraus ersieht man, daß in dem Falle, wenn es hinc inde nur probable Meinungen hat, die Wirkung zu verpflichten nicht aus der Probabilität, sondern aus dem Besitze sich ergiebt. Weil also bei der Darstellung und Ausdrucksweise des Probabilismus der Besitz gar nicht erwähnt wird, so bringt diese Lücke den Probabilismus selbst in ein schiefes Licht, führt zu Irrthümern, und veranlaßt falsche Entscheidungen im Gebiete der Moral.

115. Drittens: Falsch ist auch der Beweis, der gewöhnlich beigebracht wird, um den Probabilismus zu stützen. Wer immer (so heißt es) einer wahrhaft probabeln Meinung folgt, handelt mit Klugheit. Diese Proposition ist offenbar falsch. Wer einer probabeln Meinung folgt, kann sich darüber kein festes Gewissensdiktamen bilden. Es ist metaphysisch unmöglich, daß man auf einer Grundlage, die hin und her schwankt, ein ganz festes und standhaftes Gebäude erbaue. Deßhalb sündigt der gewiß, wie Alle zugeben, welcher auf Grund eines schwan-

kenden und zweifelhaften Gewissens handelt. Er handelt also gewaltig unklug. Die Probabilisten antworten hierauf gleich, daß wenn zwei Meinungen hinc inde probabel sind, man sich ein judicium reflexum über die Erlaubtheit der Anwendung einer der Freiheit günstigen Meinung bildet, und daß dieses judicium reflexum ganz fest und sicher ist, weil es sich auf die ganz gewissen Propositionen stützt: lex dubia non obligat und: in dubiis melior est conditio possidentis. Darauf sage ich: ihr folgt also beim Handeln nicht der probabeln Meinung, sondern jenen gewiß wahren Propositionen, auf welche ihr euer ganz gewisses judicium reflexum gründet; ihr habt mich also hintergangen, wenn ihr sagtet, wer immer einer probabeln Meinung folgt. Ihr bringt für den Probabilismus einen falschen Beweis, einen Beweis, der gar keinen Einfluß hat, euer judicium reflexum und das feste Gewissensdiktamen zu bilden, welches ihr unumgänglich nöthig habt, um bei euern Handlungen nicht zu sündigen. Wir wollen einmal die Verwirrung der Gegenstände auflösen, und Alles an seinem Orte der Reihe nach vorbringen, dann werden wir die Wahrheit mit evidenter Deutlichkeit finden.

116. Die Probabilitäten hinc inde bei einer Frage der Moral können keine andere Wirkung haben, als meinen Verstand schwankend, ungewiß und zweifelhaft über die spekulative Wahrheit desjenigen Punktes machen, um den es sich handelt. Ich setze den Fall, es würde ein Vertrag ein Wechsel-Vertrag genannt, und mit Probabilität hinc inde darüber gestritten, ob er ein wucherischer Vertrag sei oder nicht. Die größere oder geringere Probabilität ist hier von keiner Bedeutung. Die Uebermacht der Probabilität wird bewirken, daß der Verstand sich mehr zu ihr hinneigt, während er jedoch immer noch schwankend, ungewiß und zweifelhaft bleibt. Wenn ich nun in diesem Zustande der Ungewißheit einen Wechselvertrag eingehen will, so bin ich vor Allem verpflichtet, mich zu bemühen, den spekulativen Zweifel aufzuheben, um Gewißheit über den wucherischen oder nichtwucherischen Charakter jenes Vertrages zu erlangen. Ich studire also meinerseits über diese Frage, konsultire Autoren, informire mich bei Andern,

kurz ich wende alle erforderliche Sorgfalt an, um den Zweifel zu beheben und den Gegenstand zur Gewißheit zu bringen. Aber es bleibt bei alledem mein Zustand ungebessert, und nach meinen Mühen bin ich noch immer ungewiß, schwankend und zweifelhaft wie zuvor. Ich befinde mich also in dem Falle einer bloßen zweifelhaften Meinung, nicht eines sichern Wissens. Das ist die einzige Folge, die ich aus den beiden entgegengesetzten Probabilitäten ziehen kann: sum in dubiis.

117. In dieser Lage habe ich Ueberfluß an Probabilitäten. Dieselben haben ihre Schuldigkeit gethan und mich in dubiis gebracht, und nützen mir zu weiter nichts; ich denke also gar nicht mehr an sie. Wenn ich nun so in dubiis sitze, wende ich mich nach der einen Seite, und finde eine Regel, die mir sagt: in dubiis melior est conditio possidentis. Von dieser Regel weiß ich mit voller Gewißheit, daß sie ganz richtig und sicher ist, weil sie durch alle jene sechs Klassen von Beweisen festgestellt ist, die wir früher angegeben haben. Da ich nun in dubiis bin, befinde ich mich eben in der Lage, mich dieser Regel zu bedienen. Ich erwäge deßhalb, wer sich im vorliegenden Falle im Besitze befindet, ob das Verbotsgesetz über den Wechsel als wucherischen Vertrag, oder die Freiheit den Wechselvertrag zu schließen. Ist die Eigenschaft des Wuchers bei dem Wechsel ungewiß und zweifelhaft, so muß auch das denselben als Wucher verbietende Gesetz ungewiß und zweifelhaft sein; andererseits befindet sich die Freiheit gewiß im Besitze gegen alle ungewissen und zweifelhaften Gesetze. Ich entschließe mich also und zwar mit einem ganz festen Gewissensdiktamen, den Wechsel vorzunehmen, und handle somit klug, und sündige nicht. Hier sieht man mit Evidenz, daß ich bei dieser Entscheidung durchaus nicht der Probabilität, sondern dem Besitze folge, was ganz verschieden ist von den spekulativen Probabilitäten über den wucherischen oder nichtwucherischen Charakter des Wechsels.

118. Diesen Entschluß, den Besitz zu berücksichtigen, nennen die Probabilisten judicium reflexum, ein Ausdruck, den Viele wenig oder unrecht verstehen. Wir wollen die Sache klarer und passen-

der das Urtheil über den Besitz beim Streite der beiden Parteien nennen, und jede Dunkelheit wird verschwinden. Man begreift sofort, wie das Urtheil über den Besitz ein festes und somit fähig sei, ein festes Gewissensdiktamen hervorzubringen. Man begreift auch, wie der Probabilismus in seinem Wesen und in seinem Grunde dasselbe ist, was unsere Regel vom Besitz, und somit eine gerechte, richtige und sichere Regel ist, welche bei der Entscheidung von Moralfällen eingehalten werden muß. Aber der Probabilismus wird, meiner Ansicht nach, von seinen Anhängern ungeeignet ausgedrückt, und auch schlecht bewiesen. Die Bezeichnung wie der Beweis für denselben fehlen beide durch ihre Allgemeinheit, welche zu falschen und einer gesunden Moral widersprechenden Entscheidungen führt. Begränzen wir den Probabilismus durch den Besitz, und bringen wir diesen in seine Bezeichnungen und Beweise hinein, so haben wir eine ganz gesunde Lehre, die in keiner Weise von den Schwierigkeiten berührt wird, welche seine Gegner in derselben finden. Anstatt zu sagen: Wer immer einer solid probabeln Meinung folgt, handelt mit Klugheit, sage man mit andern Worten: Wer immer einer solid probabeln Meinung folgt, welcher der Besitz zur Seite steht; dann kann mit voller Wahrheit auch hinzugesetzt werden: der handelt mit Klugheit und sündigt nicht. Aber wenn man einer probabeln Meinung gegen den Besitz folgen will, dann ist es sehr klar, daß man äußerst albern handeln und immer dann sündigen wird, wenn sich das Gesetz im Besitz befindet. Wenn das Gesetz im Besitze ist, dann ist es nicht erlaubt, der Freiheit zu folgen, die mit einer bloßen Probabilität zu ihren Gunsten das Gesetz mit seiner Gewalt und seinem Rechte zu verpflichten niemals aus dem Besitze verdrängen wird. Wir werden uns also anders ausdrücken, nämlich so: Unter zwei probabeln Meinungen kann man erlaubtermassen derjenigen folgen, welche den Besitz begünstigt. Auf diese Weise wird dem Probabilismus seine falsche Allgemeinheit genommen, welche sich in seiner Bezeichnung wie in seinem Beweise äußert, und zu Irrthümern führt.

119. Die Gegner des Probabilismus erkennen recht gut die Irrigkeit seiner Bezeichnung und seines Beweises, und darum bekämpfen sie ihn. Sie haben jedoch den Gegenstand verfehlt, und darum gehen ihre Streiche nur in den Wind. Bei dieser Bekämpfung des Irrthums tritt das ein, was der gelehrte Cardinal Gerdil in seiner Einleitung zum Studium der Religion bemerkt. Ein Advokat hat bei einem gerechten Prozesse Recht, aber bei der Vertheidigung desselben bringt er unzuverlässige und falsche Beweismittel bei. Der Advokat der Gegenpartei glaubt bei Bekämpfung dieser Argumente und Beweise den eigentlichen Grund der Sache zu widerlegen und die Gerechtigkeit auf seiner Seite zu haben. Er irrt sich aber, und es ist große Gefahr vorhanden, daß er auch die Richter zum Irrthum verleitet. Wenn die Gegner des Probabilismus ihn in den Bezeichnungen und Beweisen, welche die Probabilisten für denselben gewöhnlich anwenden, bekämpfen, so finden sie starke und überzeugende Gründe dagegen, und haben auch Recht. Wenn sie ihn aber in seinem Grunde angreifen wollen, und zu beweisen versuchen, daß die zweifelhaften Gesetze verpflichten, und daß in zweifelhaften Fällen derjenige nicht besser daran sei, welcher sich im Besitze befindet, dann bringen sie ganz erbärmliche Dinge vor, welche der allgemeinen Ueberzeugung der ganzen Welt widersprechen, absurd sind, und vor dem Lichte des natürlichen Verstandes nicht bestehen können. Ja im nothwendigen Zusammenhange gerathen sie durch ihre Lehre in den von der Kirche verurtheilten Rigorismus und Tutiorismus, aus dem sie sich nur mit sophistischen und scheinbaren Subtilitäten herausschwindeln wollen, was ihnen jedoch nicht gelingt. Ich könnte als Beweis dafür viele Beispiele anführen, aber um diese Abhandlung nicht gar zu lang werden zu lassen, bitte ich lieber meine Leser, sich hierüber selbst z. B. aus Concina, aus Antoine, aus Gazzaniga u. s. w. zu überzeugen. Wenn sie so weit erleuchtet sind, daß sie zwischen dem Grunde des Probabilismus und der Art, ihn auszudrücken und zu beweisen, unterscheiden können, so werden sie ganz klar den Irrthum der Gegner des Probabilismus und die Abgeschmacktheiten erkennen, an welche sich diese anklammern.

Wir haben ein Beispiel davon in Nr. 4. gegeben, ein anderes in Nr. 75. und 76. in den Begebenheiten von Elisäus und Judith, ein drittes in Nr. 94. in den Regeln des kanonischen Rechts, und dies mag für jetzt genügen.

120. Zur bessern Veranschaulichung des bisher Gesagten wollen wir uns einen Fall denken. Ich kaufe von einer ganz unverdächtigen Person eine goldene Dose, und bezahle ihr dafür, was recht ist; die Dose ist jedoch von derselben Person gestohlen worden. In diesem Falle habe ich kein Eigenthum (Dominium) an der Dose, sondern nur den physischen, aber auch rechtmäßigen Besitz. Der Besitz beruht nämlich auf einem Kaufs- und Verkaufs-Vertrag, welcher Vertrag zwar nicht richtig und giltig ist, den ich aber im besten Glauben dafür hielt; allbekannt ist aber, daß der gute Glaube den Besitz der Sachen zum rechtmäßigen macht. Ich glaube fest, ohne auch nur im Geringsten zu zweifeln, daß ich der wahre Eigenthümer jener Dose bin. Nun kommt der wahre Eigenthümer, dem man sie gestohlen hatte, als sie mir verkauft wurde, und sagt: diese Dose gehört mir, sie ist mir gestohlen worden. Indem er mir dies sagt, giebt er mir auch solche Zeichen und Merkmale an, daß es mir, wenn auch nicht gewiß, doch aber probabel wird, die Dose gehöre ihm; nothwendigerweise fange ich nun an, an meinem Eigenthumsrechte zu zweifeln: das ist die nothwendige Wirkung, welche die Probabilität gegen die Gewißheit hervorbringt; die Gewißheit wird aufgehoben, und auf eine bloße Probabilität reducirt. Ich befinde mich also in einem zweifelhaften Dominium über jene Dose, bin ich dann verpflichtet, sie zurückzugeben? Gewiß nicht, und das ist die Meinung Aller. Ich behalte sie bei mir und gebrauche sie ebenso wie zuvor, erlaubtermaßen. Sie aber zu behalten und zu gebrauchen — dazu entschließe ich mich nicht auf Grund der Probabilität meines Dominium; denn wie könnte ich auf diese Probabilität und Ungewißheit hin mir ein festes und gewisses Gewissensdiktamen bilden? Das ist schlechterdings unmöglich. Ich verlasse dann den Titel des Dominium vollständig, und berücksichtige ihn gar nicht, sondern ich berücksichtige nur den rechtmäßigen

Besitz, in dem ich mich hinsichtlich jener Dose befinde, und sage: In zweifelhaften Fällen, wie der gegenwärtige, muß der, welcher sich im rechtmäßigen Besitze einer Sache befindet, in demselben so lange erhalten werden, bis eine moralische Gewißheit herbeigeführt wird, um ihn aus dem Besitze zu verdrängen. Auf diesem ganz sichern Fundamente verschaffe ich mir ein Gewissen mit ganz festem Diktamen, und — behalte jene Dose. Hieraus sieht man klar, daß ich bei meinem Handeln keinen probabeln Meinungen folge, sondern der ganz sichern Regel des Besitzes. Der Probabilismus wird also unrecht ausgedrückt und ist irrig, wenn man sagt, daß man unter zwei probabeln Meinungen jeder beliebigen von diesen zweien folgen könne. Nein, beim Probabilismus folgt man nicht probabeln Meinungen, und kann ihnen nicht folgen, man folgt der ganz sichern Regel des Besitzes. Deßgleichen ist es falsch, daß wer einer probabeln Meinung folgt, in Sachen der Moral klug handle; einer solchen Meinung folgend könnte man kein festes Gewissensdiktamen auf dieselbe bauen, und somit würde man sündigen. Es ist also klar, daß der Probabilismus im Grunde genommen wahr ist, aber schlecht ausgedrückt und schlecht bewiesen wird.

121. Die Probabilisten beweisen dies durch ihr eigenes Beispiel. Wenn sie bei Entscheidung von Moralfällen auf den Grund des Probabilismus zurückgehen, so geben sie viele gerechte Entscheidungen, wenn sie aber der Allgemeinheit der Ausdrücke und Beweise nachgeben, so entscheiden sie falsch. In der Moraltheologie des P. Claudius La Croix*) finde ich folgende Entscheidung in Nr. 1315.: Qui post diligentem inquisitionem adhuc dubitat, an annum vigesimum primum expleverit, non tenetur jejunare, quia libertas ejus est in possessione contra praescriptum. Er citirt für diese wahre und richtige Ansicht auch viele Andere. Dann untersucht er in Nr. 1317. den Fall, ob, wenn Jemand 60 Jahre gelebt hat, er dann noch zum Fasten verpflichtet sei? Für das

*) Tom. I. Lib. III. Par. II. de jejunio Dub. II. in Addendis edit. Veneta Pezzana. 1722.

Nichtverpflichtetsein citirt er neun oder zehn Autoren, außer den von Busembaum citirten. Für das Verpflichtetsein citirt er zwölf oder dreizehn Autoren, größtentheils Probabilisten, und er selbst erklärte sich für das Letztere. Man höre seinen Grund dafür: Quia certum est illos ante annum sexagesimum fuisse obligatos, et dubium est, an per sexagesimum eximantur: ergo lex est in possessione, a qua dejici non potest per dubium superveniens: ergo si aliunde non dejiciatur, perget obligare. Die Entscheidung ist sehr richtig und beruht lediglich auf unserer Regel und auf dem eigentlichen Grundgedanken des Probabilismus. Nehmen wir aber den Probabilismus in der Weise, wie er gelehrt und bewiesen wird, so muß man sich für das Gegentheil entscheiden. Die Pflicht des Fastens nach 60 Jahren ist, wie La Croix lehrt, zweifelhaft, ja und nein, sind also beide probabel, sonst wäre die Pflicht nicht zweifelhaft. Wenn man nun probable Meinungen hinc inde hat, für ja und für nein, dann kann und darf man der Meinung folgen, welcher man will; so wird der Probabilismus gelehrt und ausgedrückt. Die Probabilisten beweisen also selbst durch ihr Beispiel die Wahrheit des Probabilismus in seinem Grunde, und die Falschheit desselben in der Allgemeinheit, wie man ihn ausdrückt und beweist. Diese Allgemeinheit führt, wie Jeder einsehen muß, dahin, in zweifelhaften Fällen immer gegen das Gesetz und zu Gunsten der Freiheit zu entscheiden, während der Grundgedanke des Probabilismus das Gesetz oft gegen die Freiheit begünstigt. Viele andere hieher gehörige Beispiele könnte ich noch anführen, die ich der Kürze wegen übergehen muß. Aufmerksame Leser werden sie sehr oft in den Probabilisten finden, wenn sie z. B. lesen, was sie von zweifelhaften Dispensen, von Gelübden, von Eiden, von irgend einem Gesetze oder Gebote sagen, so werden sie geradezu sich widersprechende Entscheidungen finden, je nachdem sie nach der Regel des Besitzes oder gemäß der schlechten Ausdrucksweise des Probabilismus entscheiden. Mehrere Beispiele werden wir auch später im neunzehnten Hauptstück mittheilen.

Sechzehntes Hauptstück.

Widerlegung des Probabiliorismus.

122. Diese Regel schreibt vor und lehrt, man sei verpflichtet, in dem Falle zweier hinc inde probabler Meinungen der probableren Meinung zu folgen, wenn sie dem Gesetze günstig ist. Man merke sich wohl, daß der Probabiliorismus von einer wahren Gewissenspflicht redet. Die Falschheit desselben wird überzeugend durch dasselbe Argument erwiesen, mit welchem der Probabilismus in der falschen Allgemeinheit seiner Ausdrücke und Beweise widerlegt wurde. Auch der Probabiliorismus ist nämlich der Regel vom Besitz geradezu widersprechend, wie sich dies von selbst ergiebt. Wenn es z. B. in einem Falle ein Gesetz giebt, das probabler ist als die Freiheit, so begründet doch immerhin die größere Probabilität noch keine moralische Gewißheit. Diese Gewißheit und die Probabilität schließen sich gegenseitig aus, und können über einen und denselben Gegenstand nicht nebeneinander bestehen. Ein Gesetz also, welches selbst von den allerprobabelsten Gründen unterstützt wird, ist niemals ein moralisch gewisses Gesetz, und bleibt immer in der Klasse der ungewissen und zweifelhaften Gesetze. Der Probabiliorismus also, welcher in dem Falle größerer Probabilität verpflichtet, dem Gesetze zu folgen, verpflichtet, einem ungewissen und zweifelhaften Gesetze gegen den sichern und rechtmäßigen Besitz der Freiheit zu folgen; der Probabiliorismus widersetzt sich also geradezu unserer Regel vom Besitz und der in den Lehren der heiligen Schrift, der Concilien und der Väter, in der Praxis der Kirche und in der allgemeinen Ueberzeugung Aller enthaltenen Wahrheit, daß die zweifelhaften Gesetze, welche sich nicht im Besitze befinden, nicht verpflichten. Der Probabiliorismus ist also in Sachen der Moral eine falsche Regel.

123. Bis hieher stimmen Probabilismus und Probabilio-

rismus überein. Aber der Letztere ist bei Weitem noch schlimmer, als der Erstere. Der Probabiliorismus ist absurd in der Philosophie und äußerst gefährlich in der Theologie. Beides soll klar erwiesen werden.

124. Ich sage also zuerst, daß der Probabiliorismus in der Philosophie absurd ist. Es ist nur in sehr seltenen Fällen möglich, den Probabiliorismus zu finden, es ist also auch absurd, eine Regel allgemein aufzustellen, welche im Allgemeinen schwer aufgefunden werden kann. Alle Moraltheologen folgen bei ihren Lehren immer derjenigen Ansicht, welche ihnen die probablere scheint. Hievon kann man sich sofort vergewissern, wenn man nur einen Moralisten liest. Nun findet man aber bei kontroversen Punkten der Moraltheologie fast immer mehrere Autoren, welche das Ja für probabler halten, und viele, welche das Nein für probabler finden. Auch hievon kann man sich leicht überzeugen, man braucht nur einige Autoren zu lesen und unter einander zu vergleichen. Wie ist es nun unter solchen Verhältnissen möglich, bei den Moraltheologen den Probabiliorismus zu treffen und festzuhalten?

125. Du wirst mir sagen, es sei möglich ihn zu treffen, wenn man sich zu derjenigen Partei hält, bei welcher sich die Mehrzahl der Autoren befindet, oder für welche sich die angeseheneren und gelehrteren Autoren erklären, indem das größere Ansehen und die größere Gelehrsamkeit die geringere Zahl sehr wohl ergänzen kann. Aber diese Bemerkung hat nur einen glänzenden Schein, im Grunde genommen ist sie sehr leichtsinnig. Sprechen wir zunächst von der Zahl der Autoren. Um diese zu sichern, müßte Einem eine ganz gehörig vollständige Bibliothek der Moraltheologie zu Gebote stehen, und man müßte in jedem Falle sich die ungeheure Mühe geben, alle Autoren nachzulesen, sie unter einander zu vergleichen und die Zahl derer, welche für die Affirmation oder für die Negation stimmen, aufzuzeichnen. Auf die Citationen, welche sich fast bei allen Autoren befinden, sich zu verlassen, wäre thöricht und sehr trügerisch. Kein Autor citirt alle diejenigen, welche seiner Ansicht sind, noch viel weniger diejenigen, welche der entgegengesetzten Ansicht sind. Außerdem geschieht mit

dem Citiren mancher Betrug, indem Autoren gegen ihren eigentlichen Sinn citirt werden, und man sie Dinge sagen läßt, die ihnen nicht eingefallen sind. Diese freiwillige oder unfreiwillige Täuschung findet sich sehr oft bei Moralisten der Gegenpartei. Einen unwiderleglichen Beweis liefert der P. Concina in all seinen vielen Bänden der Moraltheologie; es ist wahrhaft überraschend, zu sehen, wie oft und mit welcher Dreistigkeit und Unredlichkeit er Autoren citirt, die ganz anderer Ansichten sind als er, und wie er ihre Lehren offenbar verfälscht. Es ist also rein unmöglich, den Probabiliorismus aus den Autoren dadurch herauszufinden, daß man nach ihrer Zahl forscht.

126. Aber was sollen wir sagen, wenn man uns auf das Ansehen und die Gelehrsamkeit der Autoren verweist? Nichts täuscht mehr als eben dieses. Wer wollte sich zutrauen, mit Gerechtigkeit und Wahrheit zu ermessen, ob ein Autor gelehrter sei als der andere? Wer vermag richtig zu entscheiden, ob z. B. Sanchez dem Concina, Navarrus dem Laymann, Liguori dem Antoine u. s. w. vorzuziehen sei? Es ist klar, daß bei diesen Urtheilen über die Vorzüge einen großen Antheil oder richtiger allen Einfluß das Vorurtheil, der Parteigeist, die Laune haben. Wenn wir überhaupt von dem Ansehen der Autoren reden, so ist das etwas Willkürliches, von den frivolsten Umständen Abhängiges, verwerflichen Vorurtheilen und Leidenschaften der Menschen Anheimgefallenes. Die Franzosen haben im Allgemeinen nur vor Franzosen Achtung, die Spanier nur vor Spaniern, die Deutschen nur vor Deutschen; die Italiener machen darin eine Art Ausnahme, weil sie hinter den Franzosen hertraben, wie hinter den französischen Moden. Und wenn wir die Kreise noch enger ziehen wollen, so werden wir finden, daß die Dominikaner ihre Autoren allen andern vorziehen, die Jesuiten machten es mit ihren Autoren kein Haar anders, bei den Franziskanern giebt es nichts Erhabeneres als einen Scotus, einen Mastrius, einen Reiffenstuel, bei den Lazaristen oder Missionären ist Collet der erste Mann der Welt u. s. f. Verengen wir den Kreis noch mehr, so achtet jede einzelne Person vor allen Andern den Autor,

welcher einem Jeden von seinem Lehrer in die Hand gegeben wurde als Leitfaden für den Anfang seiner Studien. Das ist der Grund, weßhalb Antoine so viel Ansehen und Geltung bei vielen Geistlichen hat, weil er ihnen nämlich in den Seminarien vorgetragen wurde, übrigens aber ist die Moraltheologie von Antoine nach dem Urtheile ausgezeichneter Theologen ganz verunglückt und voll von falschen Entscheidungen. So nimmt also die Lehre Jesu Christi in Sachen der Sitte in den verschiedenen Ländern, bei den verschiedenen Genossenschaften und in den Köpfen der Einzelnen die allerverschiedensten Formen an, und vermöge der menschlichen Leidenschaften, Vorurtheile und Launen irrt sie durch die Welt in verschiedenen Anzügen je nach dem herrschenden Geschmack der Moden. Wer könnte nun bei solcher Mannigfaltigkeit und Extravaganz der Ideen mit gerechter Waage abwägen, und ein Urtheil fällen über das Ansehen und die Gelehrsamkeit der Autoren in der Moraltheologie? Ist es nicht einleuchtend, daß diese Urtheile in der Regel sehr unzuverlässig sind und sein müssen?

127. Wir schließen also, daß es unmöglich sei, wenigstens meistentheils, den Probabiliorismus in den Autoren zu finden, weder indem man ihre Zahl erforscht, noch auch indem man auf ihr Ansehen und ihre Gelehrsamkeit Rücksicht nimmt. Es ist also philosophisch absurd, als Regel in Sachen der Sitte den Probabiliorismus aufzustellen, eine Regel, die zu finden eine Unmöglichkeit ist, wenige Fälle ausgenommen. Und auch in diesen wenigen Fällen wird man, wenn man die Sache genau betrachtet, nicht eine größere Probabilität, sondern eine wirkliche moralische Gewißheit finden.

128. Man wird sagen, daß der Probabiliorismus sich finden lasse, indem ein Jeder von selbst die Gründe und inneren Beweise findet, welche es für zwei entgegengesetzte probable Meinungen geben kann. Die Autoren sollen nicht dazu dienen um zu entscheiden, sondern um die entsprechenden Ideen und Gründe einzugeben; ein Jeder kann dann, indem er diese Gründe aufmerksam prüft und den Werth, und die Stärke derselben abwägt,

entscheiden, welche Meinung die probablere sei. Darauf erwidere ich, daß diese Methode nur sehr wenige Personen anwenden können, die mit großem und solidem Talent und tiefer Gelehrsamkeit begabt und im Studium sehr geübt sein müssen. Nur diese Personen sind im Stande, die erwähnte Prüfung richtig anzustellen, nur diese können sich mit Grund auf ihr eigenes Urtheil und ihre eigene Entscheidung bei solchen Untersuchungen verlassen. Aber der größte Theil hat hiefür nicht die nöthigen Erfordernisse. Es wird immer eine große Unklugheit, ja eine wirkliche Thorheit sein, sich auf sein eigenes Urtheil zu verlassen, wenn man aus Erfahrung seine eigene Schwäche, den Mangel an Einsicht, an Studium und an Uebung kennt. Die Erfahrung wird, oder sollte wenigstens Viele gelehrt haben, die eigene Unzulänglichkeit zu erkennen, indem sie sehen, daß es ihnen niemals gelungen ist, aus sich heraus eine Frage richtig zu entscheiden. Wie könnten nun solche Personen sich auf ihr eigenes Urtheil bei der Entscheidung, ob eine Meinung probabler sei, als die andere, verlassen? Es ist wahr, daß der menschliche Hochmuth einen Jeden glauben läßt, er habe jene Fähigkeit und jene Gelehrsamkeit, während er sie in Wirklichkeit nicht hat. Aber daß diese Ueberzeugung eine irrige und unvernünftige sei, das sollte wohl Jedem, der sich in solch einem Falle befindet, aus seinem innersten Gefühle und aus den Erfahrungen, die er selbst oft gemacht hat, einleuchten.

129. Dies vorausgeschickt, so ist zu bedenken, daß der Probabiliorismus für eine Sittenregel ausgegeben wird, also eine allgemeine und leicht anwendbare Regel, wenigstens für alle diejenigen Geistlichen leicht anwendbar sein muß, welche das Volk in den Pflichten unterrichten, die aus den göttlichen und menschlichen Gesetzen sich ergeben. Es ist nun eine offenbare Absurdität im philosophischen Sinne, eine Regel zu geben, welche für die Mehrzahl derjenigen, welchen man sie nicht giebt, nicht brauchbar ist, und mit der vernünftigen Zuversicht nicht zu irren nicht angewendet werden kann. Dies gilt aber vollständig von dem Probabiliorismus, er ist also philosophisch absurd.

130. Dasselbe konnte man von dem Grundgedanken des Pro-

babilismus nicht sagen. Dieser wird von Allen, auch den Schwächsten und in den Gegenständen der Moral Ungebildetsten leicht gefunden. Man nehme einen Fall, welchen man wolle, bei dem eine Frage aus dem Sittengebiet pro et contra erörtert wird. So ungenügend auch die wissenschaftliche Bildung eines Geistlichen sein mag, sicherlich reicht sie hin, um einen von den gebräuchlichsten Autoren konsultiren zu können. Er wird also die kontroverse Frage darin finden, er wird mehrere Autoren für die beiden entgegengesetzten Ansichten citirt finden, er wird auch einige Gründe pro et contra mitgetheilt finden, er wird endlich finden, daß die Einen diese Meinung für probabler halten, die Andern aber die entgegengesetzte für probabler halten. Ohne auf den Grund zu gehen und die Stärke der inneren Beweise zu prüfen, wird sich jener Geistliche sehr leicht das Urtheil bilden? Wenn es hier für eine der beiden entgegengesetzten Meinungen Gewißheit gäbe, so bestände keine Meinungsverschiedenheit unter den Autoren, es giebt also im vorliegenden Falle für die eine wie für die andere Partei nur eine bloße Probabilität. Er findet also sogleich und mit Leichtigkeit den Probabilismus, weil der dargestellte Gedankengang so einfach und natürlich als andererseits klar und überzeugend ist. Aber über das Mehr oder Weniger von Probabilität entscheiden, ist eine sehr schwere Sache, und übersteigt bei Weitem die Fähigkeiten der Mehrzahl der Geistlichen. Ich hatte also vollständig Recht, wenn ich behauptete (Nr. 123.), daß der Probabiliorismus bei Weitem schlechter sei, als der Probabilismus. —

131. Bisher habe ich philosophisch geredet. Gehen wir nun zur theologischen Erörterung über, und da sage ich denn, daß der Probabiliorismus sehr gefährlich ist, und zum Irrthum führt. Weil wir uns hier bei einem Gegenstande von größter Wichtigkeit für die katholische Religion befinden, so müssen wir hier auch ganz freimüthig und ohne alle menschlichen Rücksichten reden. Die Probabilioristen mögen an meinen Worten kein Aergerniß nehmen, denn ich bin fest überzeugt, daß sie an das niemals gedacht haben,

was ich ihnen jetzt sagen werde, und daß sie, wenn sie darüber nachgedacht haben werden, sogleich eine Lehre aufgeben, welche für unsere heilige Religion so verderblich ist.

132. Der Probabiliorismus bringt auf dem sittlichen Gebiete dieselbe Wirkung hervor, wie der Privatgeist von Luther, und von allen Häretikern auf dem dogmatischen Gebiete. Die Leser wollen nur das gefälligst beachten, was ich ihnen jetzt sagen werde. Was ist der Privatgeist (spiritus privatus) von Luther, oder besser gesagt, von allen Häretikern, und der Quell aller Häresien? Es ist jene Regel, nach welcher der Sinn des Wortes Gottes und die Dogmen unseres heiligen Glaubens nicht gemäß der Lehre der Kirche und den Anweisungen der Tradition, sondern nach der Meinung und dem individuellen Urtheil eines jeden Einzelnen festgesetzt werden: z. B. Luther erkennt in den Worten des Evangeliums hoc est corpus meum mit seinem Verstande den Sinn, daß Jesus Christus in der Eucharistie wirklich gegenwärtig ist; Calvin erkennt dies nicht darin, und versteht darunter nur eine metaphorische Gegenwart; Luther behauptet also die wirkliche Gegenwart, und Calvin läugnet sie. Der Eine wie der Andere finden darin nicht die Wandlung von Brod und Wein, und darum läugnen sie sie beide. Vergeblich würde ich ihnen den klaren und natürlichen Sinn der Worte, die beständige und offenbare Lehre aller Väter, endlich die Entscheidung der Kirche gegen Berengar und gegen sie selbst einwenden, Calvin wird doch fest bei seiner metaphorischen Gegenwart stehen bleiben, und zugleich mit Luther beharrlich die Wandlung läugnen. Luther hatte schon den Grundsatz aufgestellt, daß das Wort Gottes in der heiligen Schrift Allen klar und verständlich sei, und daß der heilige Geist jeden Einzelnen so erleuchte und leite, daß er den richtigen Sinn erfaßt. Der Calvinist Rousseau, welcher von seiner falschen Kirche von Genf verdammt wurde, weil er in gewissen Glaubensartikeln eine Ansicht hatte, welche der allgemeinen Annahme jener Kirche entgegengesetzt war, beschwert sich sehr über die Ungerechtigkeit, welche ihm angethan worden, und beschuldigt seine Verurtheiler handgreiflicher Inkonsequenz. Es ist, so sagt

er, Fundamentalprinzip des Calvinismus, daß das Wort Gottes von jedem Individuum vermöge innerer Erleuchtung durch den heiligen Geist im rechten Sinne verstanden wird, ich verstehe nun das Wort Gottes bei diesem und bei jenem Dogma in einem Sinne, der mir ganz klar erscheint, ich folge also ganz getreu dem Fundamentalprinzip des Calvinismus. Niemand kann mich verpflichten, mein eigenes Urtheil aufzugeben, und dem Anderer zu folgen. Und wenn man beweisen könnte, daß man in der christlichen Religion sein eigenes und besonderes Urtheil aufgeben müsse, um der Autorität und dem Urtheil eines Körpers von Hirten und Lehrern zu folgen, so würde ich sofort katholisch werden, weil es keine größere Autorität giebt, als die der katholischen Kirche." Rousseau hatte vollkommen Recht und seine Deduktion gegen die Calvinisten ist unwiderleglich.

133. Die Anhänger der Lehren von Bajus, Jansenius und Quesnel haben die Methode des Privatgeistes der Häretiker genau adoptirt und befolgen sie. Wir können dies an einem einzelnen Falle evident nachweisen. Es ist bekannt, daß die Bulle Unigenitus in 101 Propositionen die Lehre von Quesnel verdammt, und daß diese Bulle überhaupt vom größten Theile der katholischen Bischöfe angenommen und verehrt wurde. Weil dies geschehen ist, so sagt man den Anhängern von Quesnel, daß die heilige katholische Kirche seine Lehre verdammt hat und noch verdammt. Die Quesnellisten bestreiten dreist diesen Schluß. Laßt uns nun die Methode kennen lernen, die sie dabei beobachten. Sie vergleichen die verurtheilten Propositionen von Quesnel mit der heiligen Schrift, mit der Lehre der heiligen Väter, und behaupten einen offenbaren Widerspruch zwischen der Bulle Unigenitus und dieser Lehre zu finden. Aber wo finden sie diesen Widerspruch? Sie finden ihn lediglich in dem eigenen Urtheil. Ein Quesnellist bildet sich folgenden Schluß: Ich sehe bei meiner Vergleichung deutlich, daß die Propositionen von Quesnel vollkommen mit dem Sinne der heiligen Schrift und der Lehre der heiligen Väter übereinstimmen; es ist also unmöglich, daß die Kirche sie verdammt hat, ich erkenne deßhalb auch nicht in der

Bulle Unigenitus die Stimme der Kirche, und kann sie darin nicht erkennen." Mag man immer darauf den Quesnellisten antworten, daß der Papst mit der weitaus größeren Zahl der katholischen Bischöfe und einer unabsehbaren Reihe von Theologen aller Genossenschaften und Nationen, einen klaren und formellen Gegensatz zwischen den Behauptungen von Quesnel und dem Sinne der heiligen Schrift wie der Lehre der heiligen Väter erkennen, so bleibt doch der Quesnellist immer fest bei seiner Meinung bestehen, und beharrt dabei so fest, daß er die Verwegenheit hat zu sagen, die verdammten Propositionen von Bajus seien eben so viele Wahrheiten unseres heiligen Glaubens. So zieht also der Quesnellist bei dem Verständniß der heiligen Schrift und der Väter sein eigenes Urtheil dem Urtheil und der Autorität des Papstes, des weitaus größern Theils der Bischöfe und einer unermeßlichen Zahl katholischer Theologen vor. Das ist eben der Privatgeist von Luther und von allen Häretikern.

134. Bedenken wir ernstlich die sehr schweren Nachtheile, welche von diesem fluchwürdigen Geiste über die christkatholische Religion gekommen sind. Seit man angefangen hat in Gegenständen unserer heiligen Religion das eigene Urtheil dem Urtheil und der Entscheidung der moralischen Gesammtheit der mit dem Papste vereinigten Bischöfe vorzuziehen, ist der Damm gebrochen, welcher den menschlichen Verstand zügelte. Dieser an sich schwach und äußerst beweglich, außerdem verdunkelt und erschüttert von vielen Leidenschaften, hält sehr oft und sehr leicht das Weiße für schwarz und das Schwarze für weiß. Es giebt daher keine Wahrheit, wäre sie auch noch so evident, welche der Mensch nicht hartnäckig bekämpft hätte, und ebenso giebt es keinen Irrthum, und wäre er noch so offenbar, der nicht mit abentheuerlicher Zähigkeit festgehalten worden wäre. Man darf sich also nicht wundern, wenn wir in unserm unseligen Zeitalter *) alle Dogmen unserer heiligen Religion ganz offen in den Büchern vieler Schriftsteller, selbst italienischer, bekämpft sehen. Und eben so wenig darf es uns

*) Dem achtzehnten Jahrh.

wundern, wenn wir sehen, wie, nachdem bald das eine, bald das andere Dogma bekämpft worden, Alles einer gänzlichen Irreligiosität und offenbarer Gottlosigkeit entgegeneilt. Es mußte ja so kommen. Jener Privatgeist, der einen Quesnel so weit bringt, die Stimme der Kirche in der Bulle Unigenitus nicht anzuerkennen, muß aus denselben Gründen konsequent dahin führen, daß man die Stimme der Kirche auch nicht in den Entscheidungen des Concils von Trient anerkennt. In der That sehen wir in diesen letzten Jahren mit wahrem Schrecken und tiefer Wehmuth diese Entscheidungen bald indirekt und versteckt, bald direkt und offen von einzelnen Schriftstellern, selbst in Italien, angegriffen. Dieselben Gründe und dieselbe Consequenz wird auch alle Entscheidungen der alten Concilien, mögen sie noch so sehr in der Kirche verehrt worden sein, in die Luft sprengen. Und wenn man diesen Weg beharrlich weiter verfolgt, so wird man endlich dahin kommen, zu sagen, daß alle Dogmen und Gebote der christlichen Religion Erfindungen und menschliche Blendwerke seien, und dem Lichte der Vernunft und den Rechten der Natur widerstreiten. Dies hat man in Wirklichkeit ohne Umschweif öffentlich gesagt, das Beispiel Frankreichs in den letzten Jahren liefert den deutlichsten Beweis. Man hätte es für unmöglich gehalten, daß die gänzliche Gottlosigkeit und Irreligiosität so viele Köpfe verführen und zu den schrecklichen Thorheiten bringen könnte, die geredet und ausgeübt worden. Diese überraschenden und ungeheuern Abscheulichkeiten wurden nur von den Calvinisten, Jansenisten und Quesnellisten ausgebrütet, eine Thatsache, deren Wahrheit Viele niemals eingestehen wollten, und die heute, besonders nach den Vorgängen in Frankreich, klar da liegt, wie das Sonnenlicht am Mittag.

135. Wir kommen nun zum Probabiliorismus. Bei zwei entgegengesetzten Ansichten im Gebiete der Moral bin ich im Gewissen verpflichtet, derjenigen zu folgen, welche ich nach meiner Privatansicht für die probablere halte, wenn sie für das Gesetz günstig ist. So lautet die Regel des Probabiliorismus. Ich sagte: die ich nach meiner Privatansicht dafür halte.

Wenn es sich um größere oder geringere Probabilität handelt, so sind die Autoren fast immer getheilter und entgegengesetzter Meinung unter einander; der Eine hält das Ja für probabler, der Andere das Nein. Das ist eine unläugbare Thatsache; um sich derselben zu vergewissern, braucht man nur einen Autor nachzulesen. Ich kann also nicht mit vernünftiger Sicherheit finden, welche Meinung wirklich mehr probabel sei, wenn ich mich bloß auf die Autorität der Schriftsteller verlasse. Das haben wir schon früher nachgewiesen. Ich muß also selbst mit meiner Privatansicht und meinem Privaturtheil entscheiden und bestimmen, welche Meinung die probablere sei. Es giebt hier kein anderes Mittel. Der Probabiliorismus wird entweder (wenige Fälle ausgenommen) gar nicht gefunden, oder nur gefunden, indem durch Privaturtheil und Meinung von jedem Einzelnen selbst entschieden wird. Der Probabiliorismus lehrt also und gewöhnt die Menschen, im Sittengebiete durch eigene Meinung und nach der persönlichen Privatansicht zu entscheiden. Das ist also ganz dieselbe Regel und Methode, welche Lutheraner, Calvinisten, Jansenisten, kurz alle Häretiker im Gebiete des Glaubens angewendet haben, man läßt die Autorität bei Seite, und folgt dem eigenen Urtheil. Und da die Gegenstände des Glaubens wie der Sitten zur Religion Jesu Christi gehören, so bringt auch der Probabiliorismus dieselben unheilvollen Wirkungen für diese Religion hervor, welche aus dem Privatgeist der Lutheraner, Calvinisten u. s. w. entstehen. Der Probabiliorismus ist somit sehr gefährlich für unsere Religion und führt zum Irrthum.

136. Ich erkläre wiederholt, wie ich überzeugt bin, daß die Probabilioristen niemals an diese traurigen Folgen ihrer Lehre gedacht haben; denn hätten sie daran gedacht, so würden sie jeden falschen Eifer für ihre Schule und Partei abgelegt, und eine Lehre aufgegeben haben, welche so irrig und gefährlich ist, und zum Irrthum führt. Außer den spekulativen Gründen führen wir hier auch noch thatsächliche an. Es ist bekannt, daß in früheren Jahrhunderten der Probabilismus sehr viel Ansehen genoß, man kann sagen, daß er die herrschende Meinung in den Schulen war. Im

gegenwärtigen Jahrhundert haben sich die Sachen geändert. Der Probabiliorismus hat sich weit und breit festgesetzt, ja er ist vermittelst des falschen Grundsatzes: daß man sich sicher stellen müsse, in einen wahren Rigorismus ausgeartet. Untersuchen wir einmal genau, ob sich dabei die Sitten der Christen gebessert haben; Jeder ist im Stande, über diese thatsächliche Frage zu entscheiden. Von einem der gelehrtesten und erleuchtetsten Bischöfe Frankreichs wurde mir vor wenigen Monaten eine Wahrheit gesagt, die wohl Berücksichtigung verdient: Es giebt kein Land (so sagte er mir) in der Christenheit, wo man in der spekulativen Moral strenger, und in praxi laxer wäre, als in Frankreich. Wer tiefer blickt, wird finden, daß die Zügellosigkeit in den Sitten eine natürliche Wirkung des Rigorismus in der Lehre ist. Der Mensch verliert den Muth, wenn man ihm ein Gesetz zur Beobachtung vorschreibt, das für seine menschliche Natur gar zu drückend ist. Wer den Bogen zu stramm anzieht, der zerbricht ihn, wie das Sprüchwort sagt. Und da der Mensch immer versucht, die Gewissensbisse zu beschwichtigen, die ihn quälen, so sucht er sich selbst durch Zweifel an den spekulativen Wahrheiten der Religion zu betäuben, und läugnet sie endlich ganz. Das ist der Gang der Dinge, wie er in Frankreich stattgefunden hat. Und das ist der Gang der Dinge, der auch anderswo stattfinden wird, wenn die abscheulichen Lehren des Jansenismus und Quesnelismus nicht ausgerottet werden, und wenn in der Moral der Probabiliorismus nicht aufgegeben wird, der seiner Natur und Anlage nach in Rigorismus ausläuft.

137. Man erwidert, daß man auch beim Probabilismus und sogar bei unserer Regel vom Besitz sich auf das eigene Urtheil und die Privatmeinung verlassen muß. Dieser Einwurf ist falsch. Ob zwei entgegengesetzte Meinungen probabel sind, läßt sich einfach aus der Autorität der Schriftsteller, nicht aus der Privatmeinung und der persönlichen Ansicht entnehmen. Ich habe für diesen Zweck nicht nöthig, die Beweise und innern Gründe zu prüfen, es genügt einen oder zwei Autoren zu Rathe zu ziehen, um sofort die Verschiedenheit und die Probabilität der An-

sichten zu erkennen. Aber beim Probabiliorismus genügt das nicht. Man muß noch entscheiden, welche von den beiden Probabilitäten die größere sei; diese Frage läßt sich aber nur durch das Privaturtheil entscheiden, wie wir schon nachgewiesen haben. Die auf diese Weise festgestellte größere Probabilität bleibt immer eine ungewisse und zweifelhafte, weil sie sich nur auf die äußerst unzuverläßige Entscheidung eines jeden Einzelnen stützt. Von all dem das Gegentheil tritt bei unserer Regel vom Besitze ein. Diese Regel stützt sich auf eine Thatsache, die von den Autoren sicher nachgewiesen ist, nämlich darauf, daß es zwei entgegengesetzte probable Meinungen giebt, und auf den Grundsatz, daß die zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten, unter der schon angegebenen Beschränkung, ein vollständig gewisser und unwiderleglicher Grundsatz, wie wir dies gleichfalls schon nachgewiesen haben. Die Regel vom Besitz stützt sich also immer auf eine durch die Autorität der Schriftsteller ganz gesicherte Thatsache, und auf einen unwiderleglichen Grundsatz, und überläßt somit dem Privaturtheil des Einzelnen Nichts.

Achtzehntes Hauptstück.

Widerlegung des Rigorismus.

138. Diese Regel lehrt, daß man bei kontroversen und zweifelhaften Fällen immer dem Gesetze folgen und gegen die Freiheit entscheiden müsse. Man höre, wie sich der Rigorist Messanguy, der Verfasser der Erklärungen der Christenlehre, am Ende des Dekalogs im Allgemeinen ausläßt: „Die Regel der christlichen Klugheit ist also, daß man im Zweifel, ob eine Sache erlaubt, oder durch das Gesetz Gottes verboten sei, immer den sichersten Theil erwählen muß, der stets darin besteht, daß man die Sache nicht vornimmt. Mit dem Nichtvornehmen der Sache riskirt man gar nichts, während man durch Handeln sein ewiges Heil einem Risiko aussetzt."

139. Es ist einleuchtend, daß der Rigorismus geradezu die

Regel vom Besitze bekämpft; der Rigorismus ist deßhalb auch eine falsche Regel, und widerspricht dem Worte Gottes in der heiligen Schrift, der Lehre der Concilien und der Väter, den Regeln der kanonischen Gesetze, und endlich auch der Praxis und Ueberzeugung aller Christen. Das Wunderbare dabei ist, daß die Rigoristen selbst ihre Regel in so allgemeiner und unbedingter Auffassung, wie sie sie lehren, für falsch halten. Sogar Messanguy beweist diese Inkonsequenz in ihrer Lehre. In dem Zweifel, ob eine Sache vom Gesetze Gottes erlaubt oder verboten sei, ist es eine Sünde, wenn man sich dafür entscheidet, die Sache nicht vorzunehmen, falls das Gebot sie vorzunehmen von einem rechtmäßigen Vorgesetzten gegeben worden; diese Entscheidung ist also wenigstens im Allgemeinen und schlechthin nicht der sicherste Ausweg, im Gegentheil, sie ist ein irriger und sündhafter Ausweg. Messanguy selbst gesteht dies offen in seiner Erklärung des vierten Gebotes cap. 2. n. 5., wo er gegen den blinden Gehorsam spricht, und Folgendes sagt: „Dasselbe lassen wir auch für den Fall des Zweifels und der Ungewißheit gelten, dann nämlich, wenn etwas vom Oberen befohlen wird, denn alsdann ist die Präsumtion und das Recht für den Oberern, und folgeweise kann der Untergebene dann nichts Besseres thun, als sich seinem Urtheile anzubequemen und mit Unterwürfigkeit und Demuth zu gehorchen." Wenn es sich also darum handelt, den Vorgesetzten zu gehorchen, ist die Regel des Rigorismus nach dem eigenen Geständniß der Rigoristen falsch. Wenn ich im Falle eines Zweifels, ob eine Handlung erlaubt sei oder unerlaubt, von dem natürlichen und göttlichen Gesetze verpflichtet werde, jene Handlung nicht vorzunehmen, wie der Rigorismus vorschreibt, welche Anmaßung wäre es von einem Oberen das Recht zu beanspruchen, mich zur Vornahme jener Handlung gegen das Gesetz Gottes und der Natur zu verpflichten? Wie könnte ich mich in solch einem Falle dem Urtheile der Oberen anbequemen? Man lese in den früheren Nummern (56. u. ff.), wie der heilige Augustin in einem einzelnen Fall und auch im Allgemeinen da, wo ein zweifelhaftes

Gesetz vorliegt, entscheidet, und man wird eine Entscheidung finden, welche dem Rigorismus geradezu widerspricht.

140. Man glaube ja nicht, daß der Rigorismus nur wenige Anhänger habe. Sehr geläufig ist die Phrase: man muß sich sicher stellen, wenn über vorkommende Moralfälle zu entscheiden ist. Dieses sich sicher stellen heißt so viel als etwas nicht vornehmen, wenn man zweifelt, ob es von einem göttlichen oder menschlichen Gesetze verboten sei. Das ist aber eben die Regel der Rigoristen, wie sie Messangut giebt. Und wenn diese Regel den Christen lediglich als Rath gegeben würde, so wäre das doch in einer gewissen Weise erträglich. Aber man nimmt sich heraus, die Christen zu verpflichten, dieser Regel zu folgen, und giebt als Grund an, daß es Pflicht sei, sich nicht der Gefahr zu sündigen und die Gesetze zu übertreten, auszusetzen. Auf diese Weise wird der menschlichen Freiheit die Pflicht aufgelegt, alle Gesetze zu beobachten, auch die ungewissen und zweifelhaften, eine unerträgliche Last, die mit Recht auf die Rigoristen anwenden läßt, was Jesus Christus von den Pharisäern sagt: Alligant enim onera gravia et importabilia, et imponunt in humeros hominum.*) Ich sagte, daß sich die Sache in einem gewissen Sinne ertragen lasse. Die Christen wollen, wenn sie die Geistlichen über vorkommende Gewissensfälle um Rath fragen, meistens nicht das erfahren, was bloßer Rath ist, und zur größeren Vollkommenheit gehört, sondern was wahre und strenge Pflicht für sie sei, wenn du sie also auf den Rath hinweisest, so täuschest du sie. Sie nehmen nämlich deine Antworten im Sinne eines wahren Gebotes und wirklicher Pflicht, wenn du ihnen nicht ausdrücklich erklärst, daß du hier einen bloßen Rath aussprichst. Der Christ wird also durch dich getäuscht, und wird um seine Rechte betrogen, denn er hat ein Recht von den Priestern zu erfahren, was wirkliche Gewissenspflicht für ihn sei, und was nicht; er wird auch nicht selten in seinen Geschäften und Interessen dabei Schaden leiden. Auf diese Weise bringt die Regel, den

*) Matth. 23, v. 4.

sichersten Theil zu erwählen, sehr oft einen Rigoristen dahin, eine Sünde zu begehen, und ladet ihm eine schwere Gewissenspflicht auf, aus eigener Tasche den Nächsten für den entgangenen Vortheil oder erlittenen Nachtheil, den er verursacht hat, zu entschädigen. Von diesem Punkte, den übrigens die Rigoristen niemals berücksichtigt haben, haben wir schon oben (Nr. 33.) gesprochen.

141. Die Regel des Rigorismus hat einen schönen Anschein, der Einen beim ersten Anblick irre führen kann. Ist es denn nicht wahr, daß man der Gefahr ausweichen muß, die Gesetze zu übertreten; gewiß wenigstens das natürliche und das göttliche? Im Zweifel, ob eine Sache von diesen Gesetzen erlaubt oder verboten sei, setzt sich somit derjenige, welcher sich davon enthält jene Sache vorzunehmen, keiner Gefahr aus; wer sie dagegen vornimmt, übertritt das Gesetz, falls ein solches Verbotsgesetz besteht. Mithin sündigt er.

142. Man muß sich wundern, wie gelehrte Leute einen so erbärmlichen Einwurf vorbringen können. Setzen wir den Fall, daß der Schluß der Rigoristen wahr und beweisend ist, so ergiebt sich daraus sofort als klare und nothwendige Folgerung, daß alle zweifelhaften und ungewissen Gesetze zu ihrer Beobachtung verpflichten. Diese Folgerung ist aber offenbar unerträglich und absurd, indem sie jenen Beweisen aus der Vernunft und der Praxis gerade zuwiderlaufen, die wir in den früheren Hauptstücken für unsere Regel vom Besitz beigebracht haben. Wenn nun aus einem Prinzip mit Nothwendigkeit etwas Falsches folgt, so ist es erwiesen, daß auch das Prinzip falsch sein müsse.

143. Ich antworte auch direkt auf jenen Einwurf. Zuerst bestreite ich, daß man die Pflicht habe, alle Gefahren zu sündigen zu vermeiden. Im Allgemeinen besteht eine solche Pflicht rücksichtlich der entfernten Gefahren gar nicht. Der Umgang mit unzüchtigen Personen, mit Habsüchtigen, Dieben, Götzendienern, kurz mit Sündern jeder Art bringt immer seine mehr oder minder entfernte Gefahr zu sündigen mit sich. Wenn man diese Gefahren vermeiden wollte, dann müßte man gleich diese Welt ver-

lassen, so schreibt der heilige Paulus an die Corinther.*) Alioquin debueratis de hoc mundo exiisse. Der erhobene Einwand stützt sich also auf einen Irrthum, wenn er auch für entfernte Gefahren gelten soll. Ich bestreite zweitens, daß die Uebertretung eines Gesetzes immer und in jedem Falle eine Sünde sei. Wenn der Mensch bei seinem Handeln einer so gewissen und so gut geheißenen Regel folgt, wie unsere Regel vom Besitze es ist, dann ist, wenn er ein Gesetz übertritt, das vielleicht existirt, eine solche Uebertretung eine rein materielle und ihm nicht als Sünde anzurechnen. Nicht die materielle Handlung beleidigt Gott, sondern der verkehrte Wille des Menschen. Derjenige Wille ist aber niemals verkehrt, welcher als Regel für seine Handlungen die ganz sichere Regel vom Besitze erwählt. In gleicher Weise sind auch Handlungen gegen das Gesetz nicht Sünden und Beleidigungen Gottes, wenn sie mit unüberwindlicher Unwissenheit und Unachtsamkeit geschehen.

144. Um dies besser zu begreifen, bemerke man wohl, daß die Ausdrücke: Gesetz und Gefahr zu sündigen sehr zweideutig sind. Es giebt so zu sagen zwei Sorten Gesetze, entfernte Gesetze, die man eigentlich die **entferntere** Regel für das menschliche Handeln nennt, und nächste Gesetze, die man eigentlich die **nächste** Regel für das menschliche Handeln nennt. Das entfernte Gesetz oder die entferntere Regel besteht in den natürlichen Geboten, göttlichen oder menschlichen; das nächste Gesetz oder die nächste Regel besteht nur in dem dictamen conscientiae. Das Handeln gegen das Gesetz kann also einen doppelten Sinn haben, erstens gegen die entfernte Vorschrift und Regel, d. h. gegen die Gebote handeln, zweitens gegen die nächste Vorschrift und Regel, d. h. gegen das Gewissensdiktamen handeln. Gegen das Gewissensdiktamen handeln, ist immer Sünde. Das ist eine von Allen anerkannte und zugestandene Wahrheit. Selbst P. Antoine räumt sie ein und beweist sie im Cap. I. des Traktats de conscientia in seiner Moraltheologie.

---

*) 1. Cor. 5, v. 10.

Aber gegen die Gebote und das entfernte Gesetz handeln, ist nicht immer Sünde, derselbe P. Antoine erkennt und bekennt auch diese zweite Wahrheit am angeführten Ort, und gleich ihm räumen dieselbe in der Regel alle Theologen ein, und damit stimmt auch die allgemeine Ansicht des christlichen Volkes überein. Der heilige Cyprian (vergl. Nr. 45.) sündigte nicht, als er die von Ketzern Getauften wieder taufte; und doch handelte er gewiß gegen das göttliche Gesetz, die Taufe nicht zu wiederholen. Eben darum sündigte er nicht, weil er dem, wenngleich irrigen, aber doch unverschuldet irrigen Diktamen seines Gewissens folgte, wie der heilige Augustinus stets versichert. In gleicher Weise ist auch der Ausdruck: sich der Gefahr zu sündigen aussetzen, sehr zweideutig. Was verstehst du unter der Gefahr zu sündigen? Verstehst du darunter vielleicht die Gefahr gegen das dictamen conscientiae zu sündigen? Gewiß ist es immer Sünde sich dieser Gefahr auszusetzen, so wie es auch immer Sünde ist, gegen jenes Diktamen zu handeln. Wer aber auf Grund der völlig sichern Regel vom Besitz sich sein dictamen conscientiae bildet, der setzt sich in keiner Weise dieser Gefahr aus. Wenn du dagegen unter der Gefahr zu sündigen die Gefahr gegen das entferntere Gesetz zu handeln verstehst, dann setzt man sich dieser Gefahr wirklich aus, wenn man nach der Regel vom Besitze handelt, weil es sein kann, daß das Gesetz, welches uns zweifelhaft ist, in Wirklichkeit und coram Deo existirt. Das Handeln gegen das entferntere Gesetz ist jedoch nicht Sünde, wenn man sich auf Grund einer vollständig sichern Regel ein festes, verständiges, ganz vernünftiges dictamen conscientiae gegen jenes Gesetz bildet. Nachdem auf diese Weise die Zweideutigkeiten behoben und der Gegenstand verdeutlicht ist, muß man schließen, daß es falsch, ja grundfalsch sei, zu behaupten, daß wer nach der Regel vom Besitz handelt, sich irgend einer Gefahr zu sündigen aussetzt.

145. Ein anderes Fundament der Rigoristen ist die Maxime: In zweifelhaften Dingen muß man immer das Sicherste wählen. Diese Regel wird vom Gesetze vorgeschrieben: In dubiis tutior pars eligenda est. Dieselbe wird oft im kanonischen Rechte angedeutet und

befolgt, z. B. im Cap. ad audientiam 12. de homicid. volunt. im cap. Illud. 5. de Cleric. excommun. und an andern Stellen. Der natürliche Verstand lehrt schon diese Regel, indem es eine Thorheit wäre, unter zwei Wegen den unsichern auszuwählen und den sichern zu verschmähen.

146. Ich erwidere darauf: Ich lasse die Regel als wahr und gerecht in dem Sinne, den ich später im einundzwanzigsten Hauptstück erklären werde, zu. Die Rigoristen verstehen unter dem sichersten Ausweg den, daß man sich dem Gesetze konformirt, und die Freiheit des Menschen bindet. Es ist einleuchtend, daß die Regel, wie sie von den Rigoristen verstanden und gedeutet wird, vielen andern von den Gesetzen vorgeschriebenen Regeln, die im zwölften Hauptstück citirt wurden, geradezu entgegentritt. Man nehme z. B. folgende: In dubiis melior est conditio possidentis. Diese Regel steht offenbar mit der der Rigoristen in ewiger Feindschaft. Was haben wir nun für besondere Gründe, die Regel der Rigoristen allen andern vorzuziehen? Kann ich nicht mit eben so gutem Rechte diese jener vorziehen? Doch lassen wir das; im sittlichen Gebiet kann nichts nach Laune und Eigensinn vorgehen. Die Auffassung der Rigoristen hebt unläugbar die andern früher citirten Regeln auf, mithin ist auch ihre Auffassung unläugbar falsch und verwerflich. Derjenige Sinn jener Regel der Rigoristen wird der richtige sein, in welchem alle andern Regeln füglich übereinstimmen, und das ist eben der Sinn, wie er im einundzwanzigsten Hauptstück auseinandergesetzt werden soll. Dieser Sinn ist also allein wahr und festzuhalten.

147. Außerdem wird die Auffassung der Rigoristen durch die Lehre und Praxis der Väter verurtheilt; sie ist also eine falsche und verwerfliche Auffassung. Ich werde sie nur kurz andeuten, und die Lehren und Thatsachen, die ich früher beigebracht hatte, in Erinnerung bringen. In den ersten Jahrhunderten der Kirche zweifelte man, ob es ein Gesetz Jesu Christi gebe, nach welchem man nach dem Tode der ersten Frau keine zweite mehr nehmen dürfe; der sicherste Ausweg (nach der Auffassung der Rigoristen) wäre also gewesen, keine zweite zu nehmen. Und doch entscheidet

sich der heilige Gregor von Nazianz für das Gegentheil. (Nr. 52.) Viele glaubten, es sei den Christen verboten, mit den Heiden Ehen einzugehen; der sicherste Weg wäre gewesen, sie nicht zu heirathen. Und doch schlugen die Christen diesen Weg nicht ein. (Nr. 55.) Unter den alten Vätern war es eine sehr streitige Frage, ob es aus natürlichem und göttlichem Gesetze den Christen verboten sei, den Soldatenstand im Dienste abgöttischer Kaiser zu erwählen. Das Sicherste war gewiß, ihn nicht zu erwählen, deßungeachtet glaubten selbst die eifrigsten und heiligsten Christen nicht, diesen Weg einschlagen zu müssen. (Nr. 68. ff.) So befolgte auch weder Theodoret den sichersten Weg, indem er einen Bigamus zum Bischof weihte (Nr. 77.), noch auch der heilige Gregor der Große, indem er ein Gesetz des Kaisers Mauritius publicirte (Nr. 78. ff)., noch auch Papst Julius **II.**, indem er eine Ehedispense ertheilte. (Nr. 81.) Man vergleiche die andern Lehren und Thatsachen, welche in den vorhergehenden Hauptstücken **IX.**, **X.**, **XI.**, **XII.**, **XIII.** und **XIV.** beigebracht worden. Durch das Gewicht dieser überführenden Autoritäten ist der so gefährliche Rigorismus für immer ausgeschlossen und mit ihm zugleich der nicht minder gefährliche Probabiliorismus, und auch der in seinen Ausdrücken und Beweisen falsche Probabilismus.

Achtzehntes Hauptstück.

Versuch einer Anwendung unserer Regel.

§. 1.

148. Ist es erlaubt, den ungerechten Angreifer zu tödten, wenn es kein anderes Mittel giebt, um unser Leben zu vertheidigen? Bei der Erörterung dieser Frage will ich unsere Regel anzuwenden versuchen, und will es auch bei einigen andern streitigen Fällen thun. Es wird dazu dienen, das Verfahren anzugeben, wie man richtig erkennen könne, wer sich im Besitz befinde, ob das Gesetz oder die Freiheit.

149. Im vorliegenden Falle haben wir ganz gewiß ein aus-

drückliches göttliches Gesetz mit allgemeinem Ausspruch ohne Ausnahme: non occides. Dieses Gesetz befindet sich also im Besitze gegen die Freiheit. (Siehe oben Nr. 5.) Dasselbe ist nicht zweifelhaft, weder in seinem Dasein, noch in seiner Rechtmäßigkeit, noch in seiner Gerechtigkeit, es kann nur in seiner Ausdehnung zweifelhaft sein. Es handelt sich in unserm Falle darum, diesem Gesetze eine Ausnahme zu geben; man muß also (nach unserer Regel) diese Ausnahme mit moralischer Gewißheit beweisen. Es ist eine gewisse Sache, daß dieses Gesetz zwei Ausnahmen zuläßt, im Falle eines gerechten Gesetzes und in dem Falle öffentlicher Verbrechen. In diesen Fällen haben wir eine moralische Gewißheit, welche das Gesetz in seiner Allgemeinheit aus dem Besitze verdrängt. Aber haben wir in dem vorliegenden Falle eine gleiche Gewißheit? Das müssen wir nun in größtmöglicher Kürze untersuchen.

150. Die Rigoristen behaupten, es sei nicht erlaubt, den ungerechten Angreifer des Lebens zu tödten. Ich will statt Aller, nur Messanguy, den Verfasser der Erklärungen der Christenlehre citiren, der in seiner Erklärung des fünften Gebotes Cap. III. Folgendes sagt: „Es giebt hierüber zwei Ansichten. Die erste, zu der sich einige Theologen halten, erlaubt den ungerechten Angreifer zu tödten; die zweite, für welche sich Cyprian, der heilige Ambrosius, der heilige Augustinus, der heilige Bernhard u. s. w. erklären, erlaubt es nicht.“ Er selbst erklärt sich für die zweite Ansicht. Man bemerke hiebei, daß sich Messanguy zwei Ungenauigkeiten oder Unredlichkeiten zu Schulden kommen läßt. Die erste ist, daß er sagt, die Ansicht, es sei erlaubt, in diesem Falle zu tödten, sei von **einigen** Theologen angenommen, in Wirklichkeit aber ist sie von **sehr vielen** Theologen angenommen, und man kann wohl sagen, daß es die allgemeinere Ansicht sei. Die zweite ist: Messanguy citirt die Stellen nicht, wo die Väter über diesen Gegenstand handeln; wir können sie also nicht in fonte zu Rathe ziehen, um zu sehen, ob Messanguy sie falsch citire und etwas behaupten lasse, was sie in Wirklichkeit nicht sagen. In diesen Irrthum fällt Messanguy oft, sei es aus Unge-

schick oder aus Bosheit. Ueberhaupt fallen die Rigoristen oft in denselben, so daß man bei ihren Citationen sich nicht auf ihr bloßes Wort verlassen kann. Wer die Stellen der heiligen Väter in fonte vergleichen will, der lese S. Cypriani Epist. 37. et 56. edit Baluz. S. Ambrosii lib. III. de Offic. cap. IV. n. 27. edit. Maurin., S. Bernardi de praecept. et Dispensat. cap. VII. n. 13. und de nova milit. cap. I. edit. ejusd. S. Augustin. Epist. 47. n. 154. ad Publicolam und lib. I. de libero arbitrio. Cap. V. edit. ejusd. und endlich S. Basil. Epistol. ad Amphiloch. can. 8. 43. 55. Die Texte der oben angeführten Väter kann man zusammengestellt finden beim P. Berti tom. II. de Theolog. Discipl. lib. XXIII. cap. 19., aus dem ich diese Citationen entnommen habe. Einige wenige Theologen, welche sich für die von Messangut angenommene Ansicht entscheiden, findet man in der Moraltheologie von Liguori lib. III. tract. IV. cap. I. dub. 3. citirt.

151. Es erscheint unmöglich, eine moralische Gewißheit für die Ansicht zu gewinnen, daß es erlaubt sei, zu tödten (wir meinen dies immer nur innerhalb der Gränzen, in welchen sich unsere Frage bewegt), wenn die gegentheilige Ansicht das Gewicht einer so großen Autorität für sich hat. Es ist nicht meine Absicht, einzeln auf die Stellen der Väter einzugehen, die man bei Berti am angeführten Orte gesammelt finden kann. Ich will mich kurz fassen. Der heilige Augustin spricht in dem citirten Briefe ad Publicolam mit großer Rückhaltung, und entscheidet nicht bestimmt; er sagt nur: non mihi placet consilium (d. h. zu tödten). Ja, er scheint sogar in Epist. CLIII. n. 54. ad Macedonium cap. VI. n. 17. die Ansicht, daß man tödten dürfe, zuzulassen. Cum homo ab homine occiditur, multum distat utrum fiat nocendi cupiditate, vel injuste aliquid auferendi, sicut fit ab inimico, sicut a latrone, an ulciscendi, vel obediendi ordine, sicut a judice, sicut a carnifice: an EVADENDI vel subveniendi NECESSITATE, sicut interimitur LATRO a VIATORE, hostis a milite. Et aliquando qui causa mortis fuit, potius in culpa est, quam ille qui occidit. Man kann auch nicht sagen, daß der heilige Vater mit dem Ausdrucke: multum distat, nicht von erlaubt

und unerlaubt, sondern nur von größerer oder geringerer Schwere der Sünde rede. Die im Texte angezogenen Beispiele schließen eine solche Auslegung aus. Zwischen einem Feinde und einem Meuchelmörder, und zwischen einem Richter und einem Henker hat das distat eine solche Ausdehnung, daß die Ersteren sündigen, und die Anderen nicht. Da es einige Väter giebt, welche sagen, es sei in diesem Falle erlaubt, zu tödten, und Andere wieder dies für unerlaubt erklären, so kann die oben angeführte Stelle des heiligen Augustin die beste Auslegung geben, um beide Ansichten in Einklang zu bringen. Man kann sagen, die Väter verdammen die Tödtung, wenn sie im Aufwallen des Zorns, aus Rachgier, aus andern nicht erlaubten Absichten geschieht, und wenn es andere Mittel giebt, das eigene Leben zu vertheidigen. Wenn man aber evadendi necessitate tödtet, wie im Falle des latro a viatore, alsdann gilt: in culpa est potius qui fuit causa mortis, d. i. der ungerechte Angreifer, quam ille qui occidit.

152. Untersuchen wir nun die Gründe der Ansicht, welche das Tödten für erlaubt hält. Ich will hier der Kürze wegen nur die Hauptgründe andeuten. Im Exodus*) heißt es: Si effringens fur domum sive suffodiens fuerit inventus et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. Die Ausleger bemerken in der Regel hierzu, daß aus diesem Texte das Diktamen bewiesen wird, welches die Natur allen Menschen eingepflanzt hat, die Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, wenn es zur eigenen Vertheidigung gegen einen ungerechten Angreifer nothwendig ist. Der heilige Thomas citirt in 2. 2. Qu. LXIV. art. 7. Sed contra est, den eben angeführten Text des Exodus um unsere Ausnahme zu beweisen, und fügt hinzu: sed multo magis licitum est defendere propriam vitam, quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitae suae, non erit reus homicidii. Er beruft sich zum Beweise eben auf jenes Citat, und sagt unter Anderm in corpore: Nam secundum jura vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae

*) Cap. XXII, v. 2.

tutelae. Nec est necessarium ad salutem, ut hunc actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitae suae providere, quam vitae alienae.

153. Es ist auch ganz unzweifelhaft, daß alle Gesetzgebungen es gestatten, im Falle der Noth Gewalt mit Gewalt zu vertreiben. Im Cap. Significasti 18. de homicidio heißt es klar und deutlich: Vim vi repellere omnes leges et omnia jura permittunt. Quia tamen id fieri debet cum moderamine inculpatae tutelae, et non ad sumendam vindictam, sed ad injuriam propulsandam etc. Im Cap. Si vero 3. de sentent. excommunic. wird wiederholt: Cum vi vim repellere omnes leges, omniaque jura permittant. Es stimmen damit die bürgerlichen Gesetze überein, welche die Glosse zu den beiden Dekretalen, die wir oben genannt haben, so wie auch zu dem Cap. Si perfodiens. 3 de homicid. citirt

154. Die Ansicht, sowohl der älteren Theologen, wie St. Antonin, Estius, Silvius u. s. w., als auch der neueren: Natalis Alexander, Pontus u. s. w., die man wahrlich nicht wegen laxer Moral in Verdacht ziehen kann, findet man bei Liguori an dem oben angeführten Orte citirt. Noch entscheidender ist aber hier die Lehre der Katechismen. Der Katechismus des Provinzialconcils von Köln, welches im Jahre 1536 gehalten wurde, sagt bei Erklärung des fünften Gebotes des Dekalogs: vertunt etiam quidam in quaestionem, num lex civilis, quae homini privato vim vi repellere concedit, pugnet cum Evangelio. Nos putamus non pugnare, sed licere capitis periculum intentantis exitio depellere: si tamen certa mors intenditur, nec est aliud effugium. Sodann wird diese Behauptung bewiesen.*) Der Catechismus Romanus, dem von der Kirche eine so große Autorität beigelegt wird, erklärt,**) es sei gewiß, daß das Tödten in unserm Falle vom Gesetze Gottes nicht verboten sei. Qua etiam ratione si quis salutis suae defendendae causa, omni adhibita cautione,

*) Edit. Venet. 1555. fol. 405. tergo.

**) De quinto Praecepto. num. 8.

alterum interemit, hac lege (nicht zu tödten) non teneri SATIS APPARET.

155. Ich sage also, daß die bisher angegebenen Gründe die Sache zur Evidenz und moralischen Gewißheit erheben; mithin wird das Gesetz non occides in seiner Allgemeinheit aus dem Besitze gedrängt, und läßt nun die Ausnahme in dem Falle eines ungerechten Angriffs auf das Leben zu. So denkt auch die ganze Welt. Man lese, was Cicero darüber sagt, in seiner ganzen Rede pro Milone, wo er sich auf das vim vi repellere licet stützt, wie auf ein von Allen anerkanntes und zugestandenes Gebot der Natur. In der That, was nützt es, daß man zur eigenen Vertheidigung Waffen tragen darf (was doch Alle für erlaubt und vortheilhaft halten), wenn es nicht erlaubt wäre, sich ihrer im Nothfalle zu bedienen? Es ist gewiß, daß alle Menschen ein Recht haben, das eigene Leben zu erhalten, und auch die Verpflichtung haben, das Leben Anderer nicht anzugreifen, aber es ist auch eben so wahr, daß ein Jeder das Recht hat, eher das eigene Leben als das eines Andern zu erhalten. Das ist ein Gebot der Natur und der gesunden Vernunft.

156. Was antworten die Rigoristen auf diese Gründe? Sie sagen, daß der oben angeführte Text des Exodus nicht beweise, daß die Tödtung des Räubers in jenem Falle nicht Sünde sei; derselbe beweise nur, daß der Todtschläger der gewöhnlichen zeitlichen Strafe nicht unterworfen sei, welche nach dem jüdischen Gesetze die Mörder traf. Dieselbe Antwort geben sie auf die kanonischen und bürgerlichen Gesetze. Ja sie behaupten sogar, daß Gott an verschiedenen Stellen der heiligen Schrift gebiete, sich lieber selbst tödten zu lassen, als den Angreifer zu tödten. Man höre, was Messanguy in der Erklärung des fünften Gebotes cap. III. num. 2. sagt: „Es giebt wirklich im Evangelium Nichts, was den Christen ermächtigen könnte, einem Feinde, der ihn anfällt, das Leben zu nehmen. Vielmehr vereinen sich die hier und da eingestreuten Grundsätze darin, daß man bereit sein soll, lieber das Leben zu lassen, als es seinem Nächsten zu nehmen." Sodann

versucht er dies mit den Worten Jesu Christi*) zu beweisen: Ego autem dico vobis non resistere malo, und mit jenen (ibid.), wo er sagt, daß man dem, der uns auf die eine Wange schlägt, die andere hinreichen soll, so wie auch mit jenen (ibid. v. 40.), wo er sagt, daß man dem auch den Mantel geben soll, der mit uns streitet, um uns das Kleid zu nehmen.

157. Ein Jeder sieht, daß der Sinn, welchen Messanguy jener Stelle des Exodus giebt, ein ganz willkürlicher und eigenmächtiger ist, ein Sinn, welcher der nächsten und natürlichen Auslegung der Worte widerstreitet, und auch der ausdrücklichen Lehre des heiligen Thomas, des größten Theils der Ausleger und der Theologen und der gewöhnlichen Annahme widerspricht. Was ferner die Stellen aus dem Evangelium betrifft, welche Messanguy citirt, so flößt es mir einen wahren Schrecken ein, wenn ich den abscheulichen Mißbrauch sehe, der hier mit dem Worte Gottes gemacht wird. Man weiß mit größter Gewißheit auf Grund der vollen Uebereinstimmung aller Theologen, ja aus der öffentlichen Lehre der Kirche, daß es sich an jenen Stellen nur darum handelt, die Rachgier zu verbieten, daß es aber im Uebrigen sich in Betreff der hier besprochenen Dinge um einen bloßen Rath, nicht um ein wahres Gebot handelt. Warum citirt also Messanguy jene Stellen als präceptiv? Es ist wahr, er spricht nicht ganz klar aus, daß jene Dinge geboten seien, aber er giebt es doch zur Genüge zu verstehen. Das ist eben die abscheuliche Gewohnheit der Rigoristen, positiv zu behaupten, oder wenigstens schlau zu insinuiren, daß es da ein Gebot gäbe, wo man sonst allgemein nur einen Rath anerkennt. Auf diese Weise berücken sie die Einfältigen, und unter dem täuschenden Anschein, als widersetzten sie sich der laxen Moral, richten sie die Religion Jesu Christi zu Grunde. Man vergleiche damit, was wir Nr. 136. gesagt. —

*) Matth. 5, v. 39.

§. II.

158. Ist es erlaubt, in gewissen Fällen zu lügen? z. B. um Leben, Ehre, unser oder des Nächsten Gut zu vertheidigen? Auch hier haben wir ganz gewiß das Gesetz Gottes, welches in unbedingten und allgemeinen Ausdrücken das Lügen verbietet. Wenn man also eine Ausnahme von diesem Gesetze zulassen will, so muß man diese Ausnahme nach unserer Regel ganz gehörig und mit moralischer Gewißheit beweisen. Wir wollen sehen, ob es für einzelne Fälle wirklich solche Beweise giebt.

159. Die Umstände treffen zuweilen derart zusammen, daß man von zwei natürlichen und göttlichen Geboten das eine nicht beobachten kann, ohne das andere zu übertreten. Setzen wir den Fall, ein Beichtvater würde über die Sünden einer bestimmten Person befragt, die er in der Beicht gehört hat; es kann ein solches Zusammentreffen von Umständen eintreten, daß das Dissimuliren, Ausweichen, zweideutige Reden oder halb Schweigen u. s. w. das Geheimniß verrathen würde, kurz daß es überhaupt kein anderes Mittel giebt, das Beichtsiegel zu bewahren, als sogleich und unumwunden zu läugnen, daß man jene Sünden gehört habe. Hier muß man also entweder das Beichtsiegel verletzen oder rund heraus eine Lüge sagen, einen andern Ausweg giebt es nicht. Dergleichen Fälle treten nur gar zu oft ein, wenn es sich darum handelt, der Ehre des Nebenmenschen nicht zu schaden, oder bei nächsten Gelegenheiten zur Sünde, die man nicht aufgeben kann, ohne ein anderes Gebot Gottes zu verletzen u. s. w. In solchen Fällen hört das minder wichtige Gebot auf zu verpflichten, und das wichtigere Gebot muß durch Uebertretung des andern erfüllt werden. Diese Entscheidung steht bei allen Autoren fest. Gott kann nicht zum Unmöglichen verpflichten. Wenn also zwei Gebote zu derselben Zeit in einer Weise zusammentreffen, daß es unmöglich ist, beide zu erfüllen, dann hört eines von ihnen auf zu verpflichten, und jedenfalls weicht dann das minder Wichtige.

160. Wir haben also gehörig und mit mehr als moralischer Gewißheit eine Ausnahme bewiesen, die von dem allgemeinen Gesetze, nicht zu lügen, gemacht werden muß, wenn man nämlich ein

anderes wichtigeres Gebot nicht anders beobachten kann, als indem man lügt. Einige meinen, daß das, was man in den oben beschriebenen Fällen sagt, keine Lüge sei. Wer das behauptet, verwechselt die Begriffe und negirt das Wesen der Dinge. Was ist denn eine Lüge? Est locutio contra mentem, so wird sie von Allen definirt. Atqui in den Fällen der Unmöglichkeit, wie wir sie vorhin geschildert haben, redet man contra mentem, d. i. klar und einleuchtend. Also man sagt eine Lüge. Wir müssen aber Lüge und Sünde unterscheiden. In den genannten Fällen sagt man wirklich eine Lüge, aber diese Lüge ist aus dem Grunde der Unmöglichkeit keine Sünde. Behaupten, daß in solchen Fällen Niemand ein Recht habe, zu fragen, ferner, daß die Worte nach dem Uebereinkommen aufzufassen, welches unter den Menschen besteht u. dgl., was sich einige Autoren vorreden, um die Lüge in solchen Fällen von Sünde freizusprechen, das heißt so viel, als sich auf frivole und leicht widerlegbare Gründe verlassen, während man doch den überzeugenden Grund der Unmöglichkeit für sich hat.

161. Der heilige Augustin behandelt die Lüge weitläufig in zwei Büchern: de mendacio und contra mendacium.*) Ich werde eine Art Auszug aus diesen Büchern geben, der bei der Untersuchung unserer Frage genügen wird. Dieser heilige Vater hat auch die gewöhnliche Definition der Lüge: Ille mentitur, qui aliud habet in animo, et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat. Denn man kann auch mit Zeichen reden. (De mendacio Nr. 3.) Er untersucht, ob zum Wesen der Lüge die positive Absicht, den Nächsten zu hintergehen, gehöre, und läßt diesen Punkt unentschieden (ibid. Nr. 4.). Jedoch scheint es nach dem, was er über die Scherzlügen sagt, und aus der Definition, welche er im lib. contra Mendacium (cap. XII. n. 26.), von der Lüge giebt: Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi, daß die Absicht zu täuschen zum Wesen der Lüge gehöre. Er läßt ausdrücklich zu, daß es in den Fällen der Unmöglichkeit, wie wir sie oben geschildert haben, erlaubt sei, zu lügen: Quae autem sanctitatis, religionisque causa servantur, cum

*) Tom. VI. Oper. edit. Maurin.

haec violare injuriosi voluerint (wenn wir nämlich durch Handlungen oder Worte Anderer in die unvermeidliche Nothwendigkeit versetzt sind, irgend ein anderes praeceptum sanctitatis et religionis zu verletzen) etiam peccatis minoribus, non tamen injuriis aliorum (wie z. B. eine einfache Lüge, die Andern nicht schadet) redimenda sunt. Et tunc jam illa desinunt esse peccata, quae propter graviora (peccata) vitanda suscipiuntur . . . In rebus sanctis non vocatur peccatum, quod ne gravius admittatur, admittitur. Hier finden wir also mit Klarheit und Bestimmtheit entschieden, daß es im Falle der oben geschilderten Unmöglichkeit keine Sünde sei, das minder wichtige Gebot zu übertreten. (Ibid. Cap. XVIII. n. 39.) In Betreff der Scherzlügen erklärt er mit großer Bestimmtheit, daß sie keine Sünden seien, weil sie Niemanden täuschen. Exceptis igitur jocis, quae numquam sunt putata mendacia, habent enim evidentissimam ex pronuntiatione, atque ipso jocantis affectu significationem animi nequaquam fallentis, etsi non vera enuntiantis etc. (Ib. Cap. II. n. 2.) Ich weiß nicht, ob die Rigoristen diese Entscheidung des heiligen Augustin zulassen werden; jedoch zur Zeit des heiligen Lehrers hielt Niemand die Scherzlügen für Sünden: nunquam sunt putata mendacia. In unserer Zeit hält man sie in der Regel für läßliche Sünden; mag ein Jeder darüber denken, wie er will. In dem ganzen Buche setzt er dann weiter auseinander und unterscheidet die Lügen nach verschiedenen Fällen, in welchen er nachweist, daß es Sünde sei, eine Lüge zu sagen; und mit diesen Fällen macht er den Schluß in Cap. XXI. n. 42. Wer das ganze Buch lesen will, wird aus demselben die Methode entnehmen, nach welcher der heilige Augustin die Moralfälle entscheidet, und wird auch finden, wie sehr die eigentliche Meinung des heiligen Lehrers durch seine beständige Gewohnheit, alle Augenblicke lange und ganz verschiedenartige Abschweifungen vorzunehmen, verdunkelt wird. Man wird ferner auch die Meinungsverschiedenheit erkennen, welche unter den alten Christen in Betreff der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Lüge in bestimmten Fällen bestand. Der heilige Augustin selbst erklärt, daß dies sehr verwickelte Fragen seien.

162. Gehen wir nun über zu seinem Buche contra mendacium. In demselben legt der heilige Vater in Cap. XVIII. n. 36. folgenden Fall vor, den ich kürzer gefaßt, aber genau mit seinen Ausdrücken wiedergebe: „Ein Familienvater ist gefährlich krank, und in einem solchen Zustande, daß wenn er hörte, sein einziger heißgeliebter Sohn sei gestorben (der in der That gestorben ist), er nicht gerettet werden könnte, und selbst sterben würde. Wenn nun Jemand von diesem Vater über das Befinden seines Sohnes befragt wird, so kann er ihm nur drei Antworten geben, entweder: „er ist todt", oder: „er lebt", oder: „ich weiß es nicht." Das Schweigen nützt nichts, weil der Kranke aus dem Schweigen sofort entnimmt, daß sein Sohn todt sei. Wenn du ihm nun antwortest: er lebt, oder: ich weiß es nicht, würdest du ihm eine Lüge sagen, und wenn du ihm antwortest: er ist todt, so wird man sagen, daß du jenen armen Vater getödtet hast. Was soll man nun in einem solchen Falle thun? Wird es erlaubt sein, eine Lüge zu sagen? Der heilige Lehrer erkennt vollständig die Schwierigkeit, in diesem Falle zu entscheiden: Saepe me in rebus humanis vincit sensus humanus, nec resistere valeo cum mihi dicitur: ecce gravi morbo periclitatur aegrotus etc. . . . Moveor his oppositis vehementer etc. Gleichwohl neigt er sich dahin, zu entscheiden, daß es auch in diesem Falle nicht erlaubt sei, eine Lüge zu sagen. Aber er spricht mit einer gewissen Rückhaltung, und scheint diejenigen nicht zu verurtheilen, welche nicht seiner Ansicht sind. Nachdem er sodann bestimmt erklärt hat, daß: ubi de divina religione sermo promitur, sive conseritur, nemo mentiatur, fügt er hinzu: De caeteris mendaciorum generibus eligat sibi quod putat esse mitissimum, atque innocentissimum mentiendi genus, cui placet esse mentiendum. (Ibid. n. 37.) Diese bewunderungswürdige Bescheidenheit des Lehrers dürfte eine gute Lektion für diejenigen Rigoristen und auch für viele Probabilioristen (unter welchen sich P. Concina auszeichnet) enthalten, die mit großer Dreistigkeit und Bitterkeit alle diejenigen als laxe Moralisten verurtheilen, die eine andere Meinung haben, als sie.

163. Betrachten wir nun in Kürze die Gründe, welche den

heiligen Augustin bewogen, anzunehmen, daß es nicht erlaubt sei, in jenem Falle bei dem Kranken eine Lüge zu sagen. Zuerst stützt er sich auf eine Vergleichung. Num quid enim si stuprum expetat impudica, et te non consentiente, saevo amore perturbata moriatur, homicida erit et castitas? Ebenso könne man auch nicht sagen, daß man mit der Wahrheit, welche man jenem Kranken sagt, ihn tödte, wenn er auch in Folge dieser Wahrheit stirbt. Ein Jeder sieht die Unhaltbarkeit und Nichtigkeit dieses Grundes ein. Es wird hier eine Lüge, die nicht schädlich, sondern sogar nützlich ist für den Nächsten mit einem Stuprum verglichen, und doch hatte der heilige Lehrer schon die geringeren Sünden von den größeren unterschieden, und zugegeben, daß man, um größere Sünden zu vermeiden, geringere begehen könne. (Nr. 161.) Außerdem welches Recht hatte eine Unzüchtige zu verlangen, daß ein Stuprum mit ihr begangen werde? Dagegen hat jener Kranke ein wirkliches und striktes Recht auf sein Leben. Endlich ist auch das Nichteinwilligen in ein Stuprum etwas Negatives, während die Wahrheit sagen etwas Positives und Reales ist.

164. Als zweiten Grund führt der heilige Augustinus an (Nr. 37.), daß: si concesserimus pro salute illius aegri de vita filii ejus fuisse mentiendum, man den Lügen in andern Fällen keine Gränze geben könne, ja sogar den Meineid für erlaubt erklären werde. Gewiß ein sehr schwacher Grund! Die Gränze, welche den Lügen gesetzt werden muß, ist eine durchaus reelle und klare; es handelt sich nämlich nur um die Fälle einer unvermeidlichen Nothwendigkeit, wie wir sie oben (Nr. 159.) erklärt haben, welche der heilige Augustinus selbst ausdrücklich zugestanden hat (sup. n. 161). Was den Meineid betrifft, so bestreite ich von vorn herein, daß es im gewöhnlichen Leben der Menschen eine Nothwendigkeit geben könne, denselben zu begehen. Welches Recht hat mein Nächster, wenn er nicht mein Vorgesetzter ist, von mir einen Eid zu verlangen, und sich nicht mit meinem einfachen Worte zu begnügen? Zweitens muß man auch die gravitas des Meineids berücksichtigen, wenn man sich dafür entscheidet, peccata minora, im Falle einer wahren Nothwendigkeit propter graviora vitanda zuzulassen. Es

überrascht in der That, daß der heilige Augustin sich auf so schwache Gründe stützt. Er führt sie auch nicht bloß beiläufig an, sondern er beharrt ganz streng bei denselben auch in den folgenden Nr. 38. und 39. Daraus können wir lernen, wie wahr, gerecht und nothwendig es sei, die berühmte Regel zu befolgen, welche der heilige Augustin selbst ausdrücklich lehrt, wo er von der Autorität nichtkanonischer Schriftsteller handelt.*) Man muß nicht, so sagt er, eine Ansicht bloß deßhalb annehmen, weil sie ein Schriftsteller gehabt hat, und wäre er noch so gelehrt und heilig, sondern man muß ihre Gründe prüfen, um ihnen zu folgen, wenn sie überzeugend sind, und sie zu verwerfen, wenn sie es nicht sind. So mache ich es (fährt er fort) mit den Schriften Anderer, und so will ich auch, daß man es mit meinen Schriften mache." Und auch wenn es sich um Väter und Lehrer der Kirche handelt, so hat die Kirche selbst im Concil von Trient**) uns gesagt, daß wir der allgemeinen Lehre der Väter und nicht den Ansichten des Einen oder des Andern oder Mehreren aus ihnen zu folgen gehalten sind. Das mögen sich diejenigen Moralisten wohl merken, die da glauben, wenn sie für ihre Meinung einen Kirchenvater oder zwei anführen können, daß die ganze Sache mit Ausschluß jeder weiteren Appellation entschieden sei. Wenn sich dann Jemand dieser Lehre nicht anbequemen will und einer entgegengesetzten Meinung folgt, so erheben sie ein Zetergeschrei, daß die heiligen Väter verachtet werden, daß man die Tradition aufgiebt u. s. w. Man lese unser zehntes und elftes Hauptstück, wo man Entscheidungen von Vätern finden wird, nach denen heutzutage kein Mensch sich richten wird.

165. Aber wie werden wir nun in dem Falle mit dem Kranken unter diesen Umständen entscheiden? Meiner Ansicht nach ist die Sache klar, daß hier der Fall der Unmöglichkeit, zwei Gebote zugleich zu beobachten, die zusammentreffen, vorliegt, es begegnen sich hier nämlich das Gebot: nicht zu lügen, und das Ge-

*) Epist. ad Hieronymum LXXXII. al. 19. Cap. I. n. 3. adde Epist. CXLVIII. n. 3. ad Fortunatianum Cap. IV. n. 15.

**) Sess. IV. Decr. II.

bot: nicht zu tödten, und darum ist es unzweifelhaft, daß das Gebot: nicht zu lügen, naturgemäß in diesem Falle aufhört zu verpflichten. Es hat mir schon Mancher darauf erwidert, daß ich in diesem Falle den Kranken nicht durch das Sagen der Wahrheit tödte, und auch nicht die Veranlassung seines Todes bin, sondern nur zulasse und mich darein finde, daß er stirbt. Nun wisse man aber, daß den Tod und auch die Sünden Anderer zulassen, in vielen Fällen erlaubt sei. Wenn ich also in jenem Falle die Wahrheit sage, übertrete ich das Gebot: non occides nicht. Diese Erwiderung ist irrig. Eine Sache zulassen und geschehen lassen tritt dann ein, wenn man nichts thut, um sie zu verhindern. Das Zulassen beruht also auf der Negation. Wenn du aber jenem Kranken die Wahrheit sagst, so thust du etwas Positives, was thatsächlich und wirklich die Ursache seines Todes ist, mithin u. s. w. Wenn Jemand durchaus darauf bestehen will, daß in dem geschilderten Falle die Wahrheit sagen nicht ein wahres Tödten des Kranken, sondern nur ein Zulassen seines Todes sei, und folglich der Fall, welchen der heilige Augustin beschreibt, nicht der Fall einer wahren Nothwendigkeit sei, wie wir sie oben erklärt haben, so will ich ihm nicht widersprechen und gern zulassen, daß ein Jeder abundet in sensu suo.

166. Der heilige Augustin untersucht in den beiden genannten Büchern noch viele andere Fälle, in denen, wie er sagt, es nach der Meinung Einiger erlaubt ist, zu lügen; z. B. zur Vertheidigung der eigenen Ehre, des eigenen Lebens, der eigenen Habe oder anderer Dinge; um an sich oder bei Andern eine schwere Sünde zu verhindern, für das Gemeinwohl u. s. w. Ohne in die Einzelnheiten einzugehen, ziehe man bloß den Fall in Betracht, wenn zur selben Zeit zwei Gebote zusammentreffen, die nicht beide zugleich beobachtet werden können. Wenn also Jemand wirklich durch göttliches Gebot verpflichtet ist, Leben, Ehre, Vermögen, Unschuld u. s. w., sei es nun eigene oder fremde zu vertheidigen, und die Dinge nicht ihren Gang gehen lassen kann, ohne eine Sünde zu begehen, dann verdrängt die Nothwendigkeit das Gesetz: nicht zu lügen aus seinem Besitze. Und überhaupt

verdrängt das wichtigere Gesetz das minder wichtige aus seinem Besitze. Darüber kann kein Zweifel sein. Es wird jedoch gegen diese Entscheidung von Einigen folgendermassen argumentirt: Es kann nie erlaubt sein, durch eine Sünde einen Zweck zu erzielen; das Lügen ist aber immer Sünde, mithin kann auch kein Zweck das Lügen erlaubt machen. Diese Argumentation ist aber nichts weiter als ein circulus vitiosus, und setzt ein falsum voraus. Das Lügen ist nämlich nicht Sünde, wenn es das einzige und unvermeidliche Mittel ist, um ein Ziel zu erreichen, welches zu erreichen man wirklich verpflichtet ist, und das von größerer Wichtigkeit ist.*)

§. III.

167. Untersuchen wir einige Fälle in Betreff der Kirchengesetze über das Fasten. Man streitet sich darüber, ob die Verpflichtung zu fasten nach vollendeten sechzig Lebensjahren und lediglich wegen des hohen Alters aufhöre. Das Gesetz des Fastens beginnt alle Christen zu verpflichten, sobald sie das einundzwanzigste Jahr vollendet haben. Dieses Gesetz ist nach keiner Seite hin zu bezweifeln, es setzt sich also von diesem Zeitpunkt an in gewissen und rechtmäßigen Besitz gegen die Freiheit. Um es aus dem Besitze zu verdrängen, ist nothwendig (nämlich nach unserer Regel), daß gewisse und überzeugende Beweise beigebracht werden, um es aus dem Besitze zu verdrängen. Von dieser Gewißheit sind aber diejenigen Beweise weit entfernt, welche Einige für die Ansicht beibringen, daß die Pflicht in jenem Lebensalter aufhöre. Ich kann sie der Kürze wegen hier nicht angeben, man

*) Die Anwendung der Regel vom Posseß, welche der Verfasser auf die Lüge macht, ist bedenklich. Jedenfalls kann, wer dem Verfasser nicht beipflichtet, mit dem Ausspruch des heiligen Thomas: 2. 2. qu. 110. art. 3. ad 4.: Non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet sich rechtfertigen; da Innocenz V. in serm. Ecce plus quam Salomon hic über den heiligen Thomas sagt: Hujus doctoris sapientia prae caeteris habet . . . veritatem sententiarum; ita quod qui eum tenuit, numquam inventus est a veritatis tramite deviasse.

kann sie aber bei einem probabilistischen Autor nachlesen; einen von diesen werde ich selbst weiter unten citiren. (Nr. 204.) Sie sagen, daß der allgemeine Brauch nach dem sechzigsten Jahre nicht mehr zu fasten, das Gesetz aufgehoben habe. Die Thatsache des allgemeinen Brauches ist aber nicht vorhanden, und wird fälschlich behauptet. Thatsachen werden nicht präsumirt, sondern müssen bewiesen werden. Sie sagen, daß senectus ipsa est morbus. Auch dies ist unrichtig, wenn es allgemein gelten soll. Man findet viele Leute, die älter sind als sechzig Jahre, und die doch gesünder und kräftiger sind als viele junge Leute. Auch würde dann das Gesetz wegen der Krankheit und nicht wegen des Alters cessiren. Endlich ist auch das Fasten für alte Leute weniger lästig, als für junge. Mithin u. s. w.*)

168. Was sollen wir über die Sitte sagen, an einem Fasttage Chokolade zu sich zu nehmen? Der P. Concina erhebt ein Mordgeschrei gegen diese Sitte, als wäre sie eine Uebertretung

*) Auch hier kann man immerhin das Prinzip des Verfassers anerkennen, ohne mit dieser Anwendung einverstanden zu sein. Der heilige Alphonsus hält die Ansicht für probabel, daß sechzigjährige Leute nicht zum Fasten verpflichtet seien, führt auch dafür mehrere Gründe an (Conf. Theol. mor. III. n. 1036.), und entkräftet Elbel's und Bolgeni's Argumentation in folgender Weise: Nec obstat dicere cum Elb. quod senes ante sexagenarium annum certe tenentur ad jejunium, unde cum dubium accedat, an deinde ob aetatem excusentur, possidet praeceptum. Nam resp. 1° quod cum dubitatur, an lex comprehendat aliquem casum aut subjectum, non obligat: quia tunc prorsus perinde est, ac si dubitetur, an existat lex vel non pro illo casu aut subjecto, et ideo possidet libertas. An vero sexagenarii comprehendantur a lege vel non, est quidem dubium; imo valde probabiliter negatur, ut ostendimus: unde hoc casu non lex sed libertas possidet. Resp. 2°. Quod etiamsi eo casu possessio staret pro lege, sexagenarii nec etiam tenentur ad jejunium: quia cum senes ad eam aetatem perveniant, duabus ipsi obligationibus obstringuntur, una servandi praeceptum ecclesiae, altera tuendi valentudinem unde . . . prudens timor gravis incommodi ... excusat etiam sexagenarios a praecepto jejunii. Praeceptum enim naturale servandi sanitatem praeponderat praecepto ecclesiastico jejunii.

des Gebotes. Einige stützen sich, um dieselbe zu vertheidigen, auf den Grundsatz: liquida non frangunt. Aber hier ist jener Grundsatz übel angewendet, denn es handelt sich um ein semiliquidum, welches in sich ein solidum einer aufgelösten Substanz enthält. Auch würde dieser Grund beweisen, daß man des Tages sieben, acht und mehr Chokoladen zu sich nehmen könne, so wie man sieben und mehr Gläser Wasser trinken kann. Das wird aber Niemand für erlaubt halten. Bleiben wir nun bei unserer Regel vom Besitz, so müssen wir sagen, daß die Chokolade die Fasten bricht. Weil aber die allgemeine Sitte, welche seit langer Zeit das Gegentheil befolgt, die menschlichen Gesetze abschafft, und weil es gewiß ist, daß seit langer Zeit die allgemeine Sitte auch unter Personen von zartem Gewissen besteht, Chokolade an Fasttagen zu sich zu nehmen, so ist auch mit moralischer Gewißheit bewiesen, daß das genannte Gesetz durch die in diesem Punkte abweichende Gewohnheit aus seinem Besitze verdrängt ist; um so mehr, nachdem Papst Benedikt XIV. in seinen bekannten Bullen viele Punkte entschieden und viele Mißbräuche abgeschafft hat, welche hinsichtlich des Fastens bestanden, und doch nicht ein Wort gegen den Gebrauch der Chokolade an Fasttagen gesagt hat, ein Gebrauch, der ihm sehr wohl bekannt war, und den er selbst so wie sein ganzer Hof in Rom in der Zeit der vierzigtägigen Fasten praktizirt hat, wie ich mit eigenen Augen gesehen. Deßungeachtet ist es nicht erlaubt, mehr als einmal am Tage Chokolade zu sich zu nehmen, weil es nicht allgemein Sitte ist, sie mehrmals zu trinken, und darum bleibt das Gesetz in dieser Beziehung in seinem Besitze. In Betreff der Abendmahlzeit, die auch erst durch den usus erlaubt geworden, haben Viele Skrupel hinsichtlich der Qualität und auch hinsichtlich der größeren oder geringeren Quantität der Speisen. Der Nachweis eines allgemeinen usus gottesfürchtiger Personen wird eine sichere Regel geben, um die vorkommenden Fälle gut zu entscheiden. Niemand macht sich einen Skrupel daraus, an Fasttagen reine Flüßigkeiten zu trinken; die Rigoristen sagen indeß, es sei dies nicht erlaubt. Messanguy spricht in seiner Erklärung des fünften und sechsten Kirchengebots

§. II. n. 7. Folgendes: Eine zahllose Menge von Personen sind von der falschen Meinung befangen, welche dem ganzen Alterthum widerspricht, daß das Trinken die Fasten nicht breche u. s. w., und hiefür citirt er alte Canones. Wenn es indeß auch gar keine andern Gründe dagegen gäbe, so würde hier die ganz allgemeine und seit vielen Jahrhunderten eingeführte Gewohnheit hinreichen, das Gesetz des Fastens, so weit es das Trinken betrifft, und mit ihm die alten Canones aus dem Besitze zu verdrängen. Ich sagte: reine Flüßigkeiten, um die Kühlgetränke davon auszuschließen, weil bei diesen nicht bloß der Saft, sondern die Substanz selbst von den Früchten oder Samenkörnern hinein kommt. In Betreff dieser Art von Kühlgetränken *) kann man nicht mit moralischer Gewißheit beweisen, daß es da eine allgemeine Gewohnheit gebe, welche den Besitz des Gesetzes aufhebe. Gewiß ist, daß fromme Personen sich von diesen Kühlgetränken enthalten, und man thut sehr recht daran, wenn man hierin dem Mißbrauch eine Schranke setzt, damit das Fastengesetz nicht in ein Nichts zusammensinke.

169. Kann man im Zweifel, ob man die natürliche Fasten gebrochen hat, die heilige Messe celebriren und die Eucharistie empfangen? Ich bin der Meinung, ja. Diese Entscheidung mag Vielen sonderbar und irrig erscheinen; prüfen wir sie ohne alles Vorurtheil. Man vergesse nicht, daß ein sehr erheblicher Unterschied zwischen den negativen Gesetzen, welche etwas verbieten, und zwischen den positiven Gesetzen, welche etwas gebieten, besteht. Um einem positiven Gesetze zu genügen, wird die Gewißheit erfordert, daß man dasjenige gethan habe, was das Gesetz befiehlt; ohne diese Gewißheit dauert die Verpflichtung des Gesetzes immer in ihrer Kraft und in ihrem Besitze fort. So muß man z. B. um dem Gebote, das Brevier zu beten, die Messe zu hören, zu genügen, gewiß sein, daß man das Offizium gebetet hat, und ganz gebetet hat, daß man die Messe gehört hat u. s. w. Wenn Jemand zweifelt, ob er einen beträchtlichen Theil des Brevier-

*) Zu den Kühlgetränken (sorbetti) werden in Italien auch das Gefrorne, die Limonade, die semi, eine mit dem Mehle von Kürbiskernen versetzte Flüssigkeit u. a. m. gerechnet.

gebetes auch wirklich verrichtet habe, so wäre er verpflichtet, diesen Theil zu verrichten, weil die Verpflichtung eines gewissen Gesetzes nicht durch eine ungewisse Erfüllung aufgehoben wird, gemäß unserer Regel vom Besitz. Um aber einem negativen Gesetze zuwider zu handeln, wird Gewißheit erfordert, daß die von mir vorgenommene oder vorzunehmende Handlung gegen jenes Gesetz sei. Wenn man an diesem Gesetze zweifelt, so zweifelt man in der That hinsichtlich der Anwendbarkeit des Gesetzes auf jenen bestimmten Fall; das Gesetz ist also in seiner Existenz zweifelhaft, und die menschliche Freiheit befindet sich im Besitze gegen das Gesetz. Wir wollen den Gegenstand klarer ausdrücken. Die negativen Gesetze setzen den Handlungen des Menschen eine Schranke, so ist z. B. der Mangel der natürlichen Fasten ein Hinderniß für den Empfang der heiligen Eucharistie. Der Mensch, welcher von jedem Gesetze frei und unbehindert ist, zu thun, was er will (sup. n. 3.), muß, wenn er durch eine Schranke aufgehalten werden soll, eine gewisse Schranke haben, d. i. unsere Regel vom Besitze. In dem Falle, den wir untersuchen, ist die Schranke oder das Hinderniß der Mangel der natürlichen Fasten; dieser Mangel ist nicht gewiß, mithin ist auch die Schranke nicht gewiß, d. h. das Gesetz ist nicht gewiß, welches dieses Hinderniß setzt. Wir befinden uns also in dem Falle eines zweifelhaften Gesetzes, welches nicht verpflichtet. Uebrigens darf man diese Entscheidung nur in den Fällen anwenden, in welchen man genöthigt ist, zu kommuniciren; in Fällen, wo dies freisteht, wird es dann immer gut sein, nicht zu kommuniciren.

170. Nach diesen Grundsätzen lassen sich, wenn sie wohl verstanden und richtig angewendet werden, viele Moralfälle mit größter Leichtigkeit und Sicherheit entscheiden, die sonst eine große Meinungsverschiedenheit unter den Autoren hervorgerufen haben. Z. B.: Kann Jemand das Sakrament der Priesterweihe empfangen, wenn er zweifelt, ob er irregulär sei? oder ein anderes kanonisches Impediment habe? Kann ein Priester celebriren, wenn er zweifelt, ob er suspendirt sei? Kann sich Jemand zu den Sakramenten nahen, wenn er zweifelt, ob er exkommunicirt sei?

Auf diese und viele andere ähnliche Fragen ist die Antwort bejahend. Es giebt jedoch auch viele Fälle, in welchen die Ausnahme stattfindet, welche wir im zwanzigsten Hauptstücke besprochen haben. Um zu bestimmen, ob die Gesetze positiv oder negativ seien, braucht man nicht so sehr auf ihre Ausdrücke, als auf ihr Wesen zu sehen. Man kann ganz leicht ein negatives Gesetz in affirmative Ausdrücke einkleiden und umgekehrt. Aber man wird immer mit Sicherheit erkennen können, ob es vorgeschrieben wird, eine Handlung vorzunehmen oder nicht vorzunehmen, oder ob zum Gehorchen eine Handlung erforderlich sei (und darin besteht das Wesen der positiven Gesetze), oder ob es vielmehr erforderlich sei, daß eine Handlung nicht stattfinde (darin besteht das Wesen der negativen Gesetze). Das Gesetz des Fastens z. B. könnte man affirmativ so ausdrücken: Du sollst nur einmal am Tage essen, du sollst nur Fastenspeisen essen. Man wird sogleich, ungeachtet dieser affirmativen Ausdrücke, erkennen, daß dieses Gesetz seiner Natur nach ein negatives ist. Ein solches Gesetz verpflichtet nicht sowohl zu essen, denn sonst dürfte man sich nicht einmal aller Speise enthalten, und ein natürliches Fasten vornehmen, sondern es gebietet vielmehr, nicht öfter als einmal, und nicht einmal Fleischspeisen zu essen. Somit ist also dieses Gesetz seiner Natur nach negativ.

§. IV.

171. Das Gebot der sakramentalischen Beichte verpflichtet, die begangenen Todsünden zu beichten, ihre Zahl, ihre Gattung und die die Gattung ändernden Umstände zu gestehen. Hier werden nun zwei Fragen aufgeworfen. Erstens: Bin ich verpflichtet, auch die zweifelhaften Todsünden zu beichten? Zweitens: Bin ich verpflichtet, auch die beträchtlich erschwerenden Umstände zu beichten? Meine Entscheidung ist die, daß weder nach der einen noch nach der andern Seite hin eine Verpflichtung besteht. Der Grund ist der, weil diese Verpflichtung nicht mit moralischer Gewißheit bewiesen wird; im Gegentheil positiv bewiesen wird, daß diese Verpflichtung nicht besteht; mithin steht die Freiheit im Besitz gegen diese Pflicht. Ich habe über diesen Gegenstand eine Ab-

handlung geschrieben, und werde sie hier im Auszuge möglichst kurz so weit wiedergeben, daß man daraus sehen kann, ob meine Entscheidung auf soliden Grundlagen beruhe.

172. Ich schicke Einiges voraus. Erstens: In dem Falle, wenn man zweifelt, ob die Handlungen, welche man vornehmen will, erlaubt seien oder nicht, besteht immer die Pflicht, den Zweifel aufzuklären und zu beheben, indem man den Gegenstand prüft, und wenn es möglich ist, zur Gewißheit bringt. In dem Falle zweifelhafter Sünden muß man zuerst alle gehörige Sorgfalt anwenden, um zu sehen, ob man in Betreff dieser Sünden Gewißheit haben kann. Ich spreche daher von nun an auch immer in der Voraussetzung, daß diese Sorgfalt angewendet worden. Zweitens: Der Zweifel steht im Zusammenhange mit der Meinung, so wie die Gewißheit mit dem Wissen. Man sagt, daß man Zweifel über eine Sache habe, wenn in Betreff derselben gute und probable Gründe für das Ja wie für das Nein vorhanden sind, so daß unsere Einsicht so zu sagen hin und her schwankt, und sich mit Ruhe und Bestimmtheit weder für die Affirmation noch für die Negation entscheiden kann. Die Autoren theilen in der Regel den Zweifel in positiven und negativen ein. Den positiven Zweifel haben wir bisher erklärt, der negative tritt dann ein, wenn man keinen Grund hat für die Affirmation wie für die Negation einer Sache; z. B. ob die Zahl der Sterne eine gerade oder ungerade sei. Hier ist kein Grund weder für die eine noch für die andere Meinung ersichtlich. Diese Eintheilung des Zweifels ist aber falsch. Das, was hier negativer Zweifel genannt wird, ist kein Zweifel, der den Verstand bald zur Affirmation, bald wieder zur Negation hinneigt; es ist eine wirkliche und totale Unwissenheit, welche den Verstand in einer totalen Dunkelheit läßt, ohne ihn nur im Geringsten zu berühren und zu bewegen. Der negative Zweifel ist also kein wirklicher Zweifel. Drittens: Die Sünde kann zweifelhaft sein rücksichtlich des Faktums und rücksichtlich ihrer Schwere. Ich weiß z. B. bei einer Versuchung nicht, ob ich eingewilligt habe oder nicht; ich habe Gründe, diese Einwilligung anzunehmen, aber

auch sie zu bestreiten. Hier haben wir eine hinsichtlich des Faktums zweifelhafte Sünde. In Betreff einer üblen Nachrede, die ich mir gewiß habe zu Schulden kommen lassen, zweifle ich, ob sie schwer sündlich oder eine läßliche Sünde sei. Hier haben wir eine hinsichtlich ihrer Schwere zweifelhafte Sünde.

173. Dies vorausgeschickt, sage ich nun, man ist nicht verpflichtet, die erschwerenden Umstände zu beichten, auch wenn sie beträchtlich erschwerend sind, und man ist nicht verpflichtet, die zweifelhaften Sünden zu beichten; seien sie nun zweifelhaft hinsichtlich des Faktums oder hinsichtlich der Schwere. Ich beweise dies. Das Concil von Trient erklärt die Verpflichtung zu beichten in den Sess. XXV. Cap. V. in folgenden Worten: Ex his colligitur oportere a Poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in Confessione recenseri. Und bald darauf: Exigitur a Poenitente, ut . . . ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit. Der Ausdruck: habere conscientiam alicujus rei heißt bei allen Menschen so viel als: eine Sache ganz genau wissen. Conscientia est cordis scientia, sagt der heilige Bernhard*), und dasselbe wiederholt Hugo a S. Victore.**) Conscientia importat ordinem scientiae ad aliquid, sagt der heilige Thomas.***) Das Wissen wird aber von Allen als cognitio CERTA ET EVIDENS definirt. Wenn also das Concil von Trient sagt: Quorum (peccatorum mortalium) conscientiam habent, so gilt das von denjenigen Todsünden, von welchen man aus innerlicher Ueberzeugung die gewisse und evidente Erkenntniß hat, daß man sie begangen habe. Es ist unmöglich und ein innerlicher Widerspruch, daß man gewisse und evidente Erkenntniß von einer zweifelhaften Sünde habe, denn zu gleicher Zeit zweifeln und gewiß sein, und zwar in Betreff einer und derselben Sache, ist ein Widerspruch. Also die zweifelhaften Sünden sind in der Verpflichtung, welche das Concil von

*) De interiori Domo Cap. XI.

**) Lib. II. de anima Cap. IX.

***) I. Par. Q. LXXIX. art. 13.

Trient ausgesprochen hat, nicht einbegriffen. Es tritt hier unsere Regel vom Besitz ein, und schließt die Verpflichtung eines Gesetzes aus, das nicht überzeugend bewiesen wird. Man erinnere sich hier an die Regel des kanonischen Rechts, die wir früher angeführt haben. (Nr. 93.) Contra eum, qui legem dicere potuit apertius, est interpretatio facienda. Das Concil konnte offen sagen, daß man nicht blos die gewissen Todsünden, sondern auch die zweifelhaften zu beichten verpflichtet sei; um so mehr, als es in der Einleitung zu jener Sitzung erklärt, es wolle die vollständige und genaue Lehre über das Sakrament der Buße genau aussprechen: pleniorem et exactiorem. Das Concil hat also jetzt nicht bloß nicht apertius ausgesprochen, daß eine Pflicht bestehe, die zweifelhaften Sünden zu beichten, sondern es hat auch solche Ausdrücke gebraucht, welche diese Pflicht offenbar ausschließen; mithin u. s. w.

174. Denselben Schluß kann man aus jenem andern Ausdrucke: Deum mortaliter offendisse MEMINERIT. Wer da sagt: memini me fecisse, **ich erinnere mich** dies oder jenes gethan zu haben, will damit sagen: ich weiß wohl, ich bin gewiß u. s. w. Wenn man zweifelt, ob man eine Sünde begangen hat, oder ob die Sünde eine Todsünde sei, kann man dann wohl sagen: **ich weiß wohl, ich bin gewiß** memini, eine Todsünde begangen zu haben? Nein, das kann man dann nicht sagen, es widerspricht in terminis. Mithin u. s. w.

175. Das Concil gebraucht nicht bloß Ausdrücke, welche nur folgerecht diese kontroverse Verpflichtung ausschließen, es schließt dieselbe auch ausdrücklich und formell aus. Seine Worte lauten im cit. cap. der Sess. XIV. Constat enim nihil aliud in Ecclesia a poenitentibus exigi, quam ut, postquam quisque se diligentius excusserit, et conscientiae suae sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit. Man bemerke wohl das sehr wichtige Wort: constat. Das Concil hat bis dahin nichts Anderes außer den gewissen Todsünden erwähnt, quorum conscientiam Poenitentes habent, quorum meminerint; und die die Gat=

tung ändernden Umstände; von den mehr oder minder erschwerenden Umständen hat es kein Wort gesagt, und darauf schließt es mit dem Satze: es sei gewiß und entschieden, daß es keine andere Pflicht gebe: CONSTAT nihil aliud exigi etc. Mithin u. s. w.

176. Der Beweis, den ich gegeben, scheint mir ein überzeugender zu sein. Da es sich nun um eine Lehre aus dem Gebiete der Moral handelt, über welche wir eine so klare Unterweisung von der Kirche haben, so brauchte ich mir nicht erst die Mühe zu geben, etwaige Einwendungen zu widerlegen; denn wenn ich auf diese Einwendungen auch nichts zu erwidern vermöchte, so bliebe deßungeachtet die Entscheidung bestehen. In Sachen des katholischen Glaubens hat man sich an die Lehre der Kirche zu halten, und jede abweichende Meinung zu verachten. Deßungeachtet will ich die Einwendungen kurz besprechen, welche gegen die gegebene Entscheidung erhoben werden können, und will auch die gehörige Antwort darauf nicht schuldig bleiben.

177. Man sagt: das Concil von Trient habe gar nicht beabsichtigt, die Frage über die Verpflichtung, die zweifelhaften Sünden und die erschwerenden Umstände zu beichten, zu entscheiden; die Autorität des Concils entscheide also auch nicht. Es ist bekannt, daß das Concil es sich zum Grundsatze gemacht hatte, über Punkte nicht zu entscheiden, welche unter den Katholiken kontrovers waren. Antwort: Man sagt uns, daß das Concil dies nicht beabsichtigt habe? Wie will man dies beweisen? Luther hatte behauptet, die Beichte sei eine unerträgliche Last, eine Gewissensfolter. Das Concil will diesen Irrthum vernichten und ausrotten, deßhalb entscheidet es plenius et exactius, worin die Pflichten der Beichte bestehen, und führt diese Pflichten auf die Zahl, die Gattung und die Umstände, welche die Gattung ändern, bei den gewissen Todsünden zurück. Daraus folgert es schließlich gegen Luther, daß die Pflicht der Beichte nicht eine unerträgliche Last und nicht eine Folter der Gewissen sei. Dies war das vom Concil beabsichtigte Ziel, und daraus kann man mit Recht folgern, daß es seine positive Absicht gewesen sei, die Pflicht auszuschließen, von der wir hier reden. Denn, wohl erwogen, wenn man diese Pflicht annimmt, so wird

man gleich sehen, um wie viel schwerer man die Last der Beichte macht, und wie viele Bedrängnisse dies dem Gewissen schaffen muß. Aber selbst zugegeben, daß das Concil nicht die positive Absicht gehabt habe, unsere Frage zu entscheiden, so beweist dies doch nur, daß diese Entscheidung nicht ein Artikel des katholischen Glaubens ist. Wenn übrigens eine Lehre sich aus den Aussprüchen eines ökumenischen Concils vernünftig und überzeugend beweisen läßt, so wird dieselbe von Allen für eine theologisch gewisse gehalten. Viele Autoren behaupten noch mehr (und nach meiner Ansicht mit Grund und Recht), daß nämlich eine solche Lehre proxima fidei sei. Nun ist aber unsere Entscheidung ganz gewiß aus der Lehre des Concils von Trient vernunftgemäß und überzeugend abgeleitet. Mithin u. s. w.

178. 2. Wenn die Sünde, die uns zweifelhaft ist, in der That begangen und eine Todsünde wäre, so daß man wirklich bei Gott in Ungnade stände, wie könnte sie dann vergeben werden, wenn man sich derselben in der Beichte nicht anklagte? Antwort: Sie wird vergeben durch die vollkommene Reue oder auch durch die sakramentalische Absolution, so wie die Sünden vergeben werden, an welche man sich nicht erinnert, und deren man sich folgeweise auch nicht anklagt. Das Sakrament der Buße kann, wenn es giltig ist, nicht einige Sünden nachlassen, und die anderen nicht. Es läßt entweder alle oder keine nach. Wenn ich mich also irgend einer Todsünde nicht anklage, weil es mir unmöglich ist, in Folge völligen Vergessens, oder weil ich nicht Zeit habe, alle zu beichten, wie in der Todesstunde, oder weil ich nicht verpflichtet bin, mich derselben anzuklagen, wie in unserm Falle mit den zweifelhaften Sünden, so erläßt die sakramentalische Absolution immer sowohl die gebeichteten Sünden, als auch die nicht gebeichteten Sünden.

179. 3. Die Selbstliebe scheint die Pflicht aufzulegen, daß man auch die zweifelhaften Sünden beichte. Es kann sein, daß die für uns zweifelhafte Sünde coram Deo gewiß ist. Einen Akt vollkommener Reue erwecken ist eine sehr schwere und ungewisse Sache. Es handelt sich um das ewige Heil, und dies muß man

auf jegliche Weise sicher stellen. Man muß also das Sichere wählen, und die zweifelhaften Sünden beichten. Antwort: Dieser Ideengang beweist, daß bei der Ungewißheit der vollkommenen Reue es gut, und wenn man will, auch Pflicht ist, das Sakrament der Buße zu empfangen, indem man sich anderer gewisser, neuer oder alter Sünden anklagt, aber er beweist nicht, daß eine Verpflichtung besteht, die zweifelhaften Sünden zu beichten. Habe ich zweifelhafte Sünden und empfange das Sakrament der Buße, so erhalte ich auch Vergebung für diejenigen Sünden, deren ich mich darum nicht angeklagt habe, weil sie zweifelhaft sind, und auf diese Weise bringe ich meine Seele und mein ewiges Heil in Sicherheit.

180. 4. Der Grund, aus welchem das Concil von Trient die Verpflichtung ableitet, die Sünden der Zahl und Gattung nach zu beichten, ist, weil Jesus Christus dieses Sakrament per modum judicii eingesetzt hat. Der Priester ist ein Richter, der über den geistigen Zustand des Sünders sich ein Urtheil bilden soll. Das Urtheil ändert sich nach der Zahl und den Gattungen der Sünden; man ist also auch verpflichtet, Zahl und Gattungen derselben zu sagen. Auf diese Weise erhält der Richter vollendete Prozeßakten. Nun, derselbe Grund gilt auch für die Pflicht die zweifelhaften Sünden und die beträchtlich erschwerenden Umstände zu beichten. Es ist klar, daß diese Sünden und diese Umstände das Urtheil des Beichtvaters bedeutend ändern. Antwort: Die Kirche ist die untrügliche Auslegerin des Gesetzes des Evangeliums, und der Gebote, die uns von Jesu Christo hinterlassen worden. Sie hat uns mit ganz klaren Worten gesagt, daß die Verschiedenheit des Urtheils, welche abhängig ist von der Zahl und der Gattung der Sünden, nach dem Gebote Jesu Christi in den Prozeß mit hineingezogen werden soll, den der Sünder mit sich selbst vornimmt und dem Priester als Richter übergiebt; die Verschiedenheit aber, welche von den zweifelhaften Sünden und von den erschwerenden Umständen abhängig, mit hineinzuziehen, hat sie nicht geboten. Alles hing von dem freien Willen Jesu Christi ab. Er konnte gebieten, daß auch die läßlichen Sünden gebeichtet würden;

und er hat es nicht thun wollen. So hat er auch nicht gebieten wollen, daß man die zweifelhaften Sünden und die erschwerenden Umstände beichte, und darüber giebt uns die Kirche die Versicherung: Constat in Ecclesia nihil aliud a Poenitentibus exigi etc. Der in der Einwendung ausgesprochene Grund ist wirklich überzeugend, wenn man ihn in abstracto auffaßt, aber die Analogien und die Schlüsse lassen sich nicht anwenden, wenn es sich um Dinge handelt, die von dem freien Willen Gottes abhängen. Die Kirche ist es, welche uns hierüber durch einen unfehlbaren Lehrausspruch unterrichtet. Ich sage hier mit dem heiligen Augustin: Ego autem et si refellere istorum argumenta non valeam, video tamen inhaerendum esse iis, quae in scripturis sunt apertissima und sage mit gleichem Recht, quae sunt apertissima in der Lehre der Kirche. *)

181. 5. Der heilige Thomas denkt darüber ganz anders. Quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri, dubitatione manente. **) Ferner denkt auch die Mehrzahl der Theologen darüber anders, wenigstens hinsichtlich der negative zweifelhaften Sünden, und derjenigen, welche hinsichtlich ihrer Schwere zweifelhaft sind. Endlich ist auch die Meinung der Kirche und die allgemeine Praxis eine andere. Alle Beichtväter verlangen, daß die zweifelhaften Sünden gebeichtet werden. Alle Katecheten und Katechismen lehren das Volk, daß es auch die zweifelhaften Sünden zu beichten habe. Statt jedes andern Beweises mag der Catechismus Romanus genügen: ***) Ea enim confessio esse debet, quae nos tales Sacerdoti aperiat, quales nos ipsos novimus, certaque pro certis, ac dubia pro dubiis demonstret. Mithin u. s. w. Antwort: Der heilige Thomas schrieb vor dem Concil von Trient, konnte also auch die Lehre, welche die kontroverse Verpflichtung ausschließt, noch nicht so klar erkennen. Seine Autorität läßt sich somit nicht geltend machen im Vergleich mit der des Concils. Außerdem ist aber auch der Grund, auf welchen der heilige Thomas seine Entscheidung stützt, ein sehr

*) Lib. III. de pecc. mer. n. 7.

**) Supplem. III. Par. Qu. VI. Art. IV. ad 3.

***) Part. II. de Confess. n. 51.

zweideutiger. Quia qui aliquid committit, vel omittit, in quo dubitat esse peccatum mortale, peccat mortaliter discrimini se committens. Et similiter periculo se committit, qui de hoc quod dubitat esse mortale, negligit confiteri fügt er am angeführten Orte hinzu. Aber man muß hier den spekulativen Zweifel vom praktischen unterscheiden. Wer sich auf die Lehre des Concils von Trient stützt, legt den praktischen Zweifel ab, und handelt, indem er jene Art von Sünden nicht beichtet, mit völliger Gewissenssicherheit, und setzt sich gar keiner Gefahr zu sündigen aus, mag immerhin der spekulative Zweifel bleiben, ob jene Sünde eine Todsünde sei oder nicht. Weiter unten (Nr. 185. ff.) werden wir die Natur und die Wirkungen der Unterscheidung besser aufklären, welche zwischen dem praktischen und dem spekulativen Zweifel zu machen ist, und in der schon vorausgeschickten Nr. 144. kann man die Aufklärung jenes zweideutigen Ausspruchs: periculo (peccandi) committit finden. Was die Theologen betrifft, so erkläre ich es geradezu für unrichtig, daß die allgemeine Ansicht derselben uns widerspreche. Bei Liguori*) kann man die uns günstigen Theologen und auch unsere Gegner zusammengestellt finden. Die Mehrzahl beachtet die angeführte Lehre des Concils von Trient nicht, jene Grundlage, auf welche sich meine Entscheidung stützt. Die Theologen, welche anderer Meinung sind, stützen sich auf den oben (Nr. 180.) erwähnten Grund, der auch wirklich in abstracto entscheidend ist, der aber alle Bedeutung verliert, wenn er mit der Lehre des Concils verglichen wird. In Betreff der Katechismen und der Lehre der Katecheten erwidere ich, man dürfe dem Volke nie lehren, daß keine Verpflichtung bestehe, die zweifelhaften Sünden zu beichten. Diese Wahrheit wäre für das Volk sehr gefährlich. Ein Jeder erkennt auf den ersten Blick, welchen Mißbrauch die Unwissenheit und die Leidenschaften der Menschen davon machen können. Auch weiß ein Jeder, daß nicht alle Wahrheiten öffentlich ausgesprochen werden können, eben wegen des Mißbrauches, den Unwissende davon machen können. Hier ist die Regel anzuwenden, welche der heilige

*) Theol. mor. Lib. VI. Tract. IV. Dub. III. art. 1.

Augustin gab: Utile est, ut taceatur aliquod verum propter incapaces. Derselbe bemerkt auch, daß man aus vielen Gründen gewisse Wahrheiten dem Volke verschweigen müsse, quarum est et haec una, pejores faciamus eos, qui non intelligunt, dum volumus, qui intelligunt facere doctiores. Deßungeachtet giebt er dieß für die Gelehrten zu: dicatur verum, maxime ubi aliqua quaestio ut dicatur impellit et capiat, qui possunt.*) Außerdem ist es auch gewiß im Falle von Zweifeln wirkliche Pflicht, vor Allem den Gegenstand zu prüfen, um den Zweifel, wenn möglich, zu beseitigen. Wir haben darauf schon in Nr. 172. aufmerksam gemacht. Das ungebildete Volk, welches diese Prüfung nicht für sich vornehmen kann und darf, hat meistens kein anderes Hilfsmittel, als dem Beichtvater seine Zweifel vorzutragen. Daraus ergiebt sich für die große Masse des Volks auch die Pflicht, die zweifelhaften Sünden zu beichten. Man muß daher in Katechismen und Katechesen dazu anhalten, auch diese Sünden zu beichten, aber das beweist noch gar nichts gegen die Wahrheit unserer Entscheidung. Auch übt der Beichtvater unter dem Amte eines Richters auch das eines geistlichen Arztes aus. Um dieses zweite Amt gut auszuüben, ist erforderlich, daß man die Krankheiten der Pönitenten in größerer Ausdehnung und auch tiefer kennen lerne; dieser Grund erheischt es, daß dem Beichtvater die erschwerenden Umstände und auch die zweifelhaften Sünden geoffenbart werden.

182. 6. Alle Autoren unterscheiden, wenn sie vom Gewissen reden, ein zweifelhaftes und ein gewisses. Es gibt also ein zweifelhaftes Gewissen. Mithin ist es auch nicht wahr, daß das Gewissen immer ein gewiß und genau wissen bedeute. Mithin ist auch der Beweis, den wir aus den Worten des Concils: conscientiam habent herleiten, nicht entscheidend. Antwort: Das Wort: zweifelhaftes Gewissen, wird oft gar wunderlich von vielen Autoren mißverstanden. Sie verwechseln das Gewissen mit seinem Gegenstande. Gewissen heißt genau wissen, das genaue Wissen bildet aber immer, besonders dann, wenn es sich um eigene und innerliche Akte handelt, Gewißheit und höchste Gewißheit. Ich zweifle, ob ich eine

*) De dono perseverantiae. Cap. XVI., n. 40.

Sünde begangen habe; ich zweifle, ob eine Sünde, die ich unzweifelhaft begangeu habe, eine Todsünde oder eine läßliche Sünde sei. Ich bin innerlich gewiß und überzeugt, daß ich diesen Zweifel in mir selbst habe. Der Gegenstand meines Zweifels ist also die Sünde. Der Zweifel bezieht sich also nicht auf mein Gewissen, auf mein genau wissen, sondern er bezieht sich auf den Gegenstand meines Gewissens. Man darf also nicht sagen: **ich zweifle**, ob ich zweifle, sondern: **ich bin gewiß**, daß ich zweifle. Es giebt folglich niemals eine conscientia DUBIA, sondern eine conscientia DUBII. Nachdem die Zweideutigkeit des Ausdruckes beseitigt ist, bleibt auch unser Beweis in voller Kraft.

183. Gehen wir nun zu einer andern Untersuchung hinsichtlich der Vollständigkeit der Beichte über. Sehr oft, nachdem eine Beichte abgelegt worden, besonders dann, wenn eine Generalbeichte verrichtet worden, tritt der Fall ein, daß dann Jemand zweifelt, ob er irgend eine Sünde, einen Umstand, die richtige Zahl gesagt habe, ob er sich richtig ausgedrückt habe, ob er richtig verstanden worden u. s. w. Ist man in solchen Fällen verpflichtet, die Beichte oder doch wenigstens die Dinge, in Betreff deren man zweifelt, zu wiederholen? Ich antworte, daß es keine derartige Pflicht giebt. Die schon verrichtete Beichte ist gewiß, es ist mithin dem positiven Gesetze, die eigenen Sünden zu beichten, Genüge geschehen, und daraus ergiebt sich die Präsumtion, daß man gut und vollständig Genüge geleistet hat. Denn wenn man eine Handlung vornimmt, um eine Pflicht zu erfüllen, so wird immer präsumirt, daß der Akt vollständig in allen seinen zur Erreichung des Zieles nothwendigen Theilen geschehen sei; anders handeln, wäre eine Thorheit, die man nie voraussetzen kann. Die Präsumtion bildet Besitz (siehe oben Nr. 16.), mithin wird das Gebot der Beichte in seiner verpflichtenden Kraft aus dem Besitz verdrängt, und die Freiheit hat wieder ihre alten Rechte gegen das Gesetz gewonnen. Man muß schlechterdings diese Regel befolgen, sonst ist es fast unmöglich, die Pflicht des Beichtens zu erfüllen und die Gewissen der Christen werden durch dieselbe in schreckliche und unendliche Bedrängnisse gestürzt. Wer

den bisher besprochenen Zweifeln ein Recht einräumt, der wird, wenn er seine Beichte auch noch so oft wiederholt, niemals ruhig werden, und die Zweifel werden stets um so stärker wiederkehren, wie die Erfahrung lehrt.*)

184. Die Präsumtion wird auch den Beichtvätern eine richtige Regel zur Bildung eines Urtheils über den Zustand der Pönitenten geben. Wenn es sich um innere Akte handelt, dann ist es für den Pönitenten sehr schwer, selbst zu entscheiden, ob er sich mit denselben schwer versündigt habe oder nicht, und noch viel schwerer ist es für den Beichtvater, dies nach den Angaben des Pönitenten zu entscheiden. Bei gottesfürchtigen Personen, welche gewohnt sind, die Sünde zu hassen und mit Sorgfalt über sich selbst wachen, führt die Präsumtion zu dem Urtheil, daß sie nicht gesündigt haben. Ganz das Gegentheil von diesem tritt bei Gewohnheitssündern ein. Dies gilt von den Fällen, in welchen man kein anderes solides Argument hat, auf das man sich stützen könnte. Die Präsumtion bringt in diesen Fällen ein vernünftiges Urtheil zu Wege, das einzige, welches in solchen Fällen möglich ist, d. h. es bringt jene niedere moralische Gewißheit zu Wege, welche wir im vorhergehenden sechsten Hauptstück auseinandergesetzt haben. Der Zusammenhang des Gegenstandes mit den Skrupeln veranlaßt uns auch jetzt über diese zu reden.

§. V.

185. Um einen klaren und bestimmten Begriff von dem zu geben, was man Skrupel zu nennen pflegt, und um die richtige Art zu lehren, wie dieselben zu beseitigen, wird es gut sein, wenn

---

*) Der heilige Alphonsus, der in Betreff der peccata dubia (n. 171—182.) die Ansicht des Autors überall als probabel begründet, jedoch in praxi die Beichte aller zweifelhaften Todsünden für die Pönitenten räthlich nennt, wenn sie nicht Skrupulanten oder sonst gottesfürchtige Christen sind, erklärt sich hier entschieden gegen den Autor und sagt, daß im Falle des Zweifels, ob man eine gewisse Todsünde schon gebeichtet habe, dieselbe zu beichten sei, cum obligatio confessionis sit certa et satisfactio dubia, er nimmt aber auch von dieser Verpflichtung die Skrupulanten aus. l. c. n. 477.

wir diejenigen Akte genau untersuchen, welche zusammen wirken müssen, um das sogenannte dictamen conscientiae zu bilden. Der Mensch beginnt bei seinem Handeln als Mensch immer mit einem Akte des Verstandes nach dem Grundsatze: nihil volitum nisi praecognitum. Der Verstand stützt sich aber entweder auf überzeugende Gründe, oder auf bloß probable Gründe, im ersten Falle hat man wahres Wissen, im zweiten hat man nur eine Meinung. Das Wissen stellt den Verstand sicher, und befestigt ihn, indem es jedes vernünftige und irgendwie erhebliche Schwanken aufhebt; alsdann sagt man, es sei Gewißheit vorhanden, sei es nun metaphysische, physische oder moralische. Die Meinung dagegen befestigt niemals den Verstand des Menschen, sondern beläßt in demselben immer ein vernünftiges, je nach den Umständen größeres oder geringeres Schwanken. Dieses Schwanken des Verstandes nennt man Zweifel. Die Moralisten theilen ihn in der Regel in spekulativen Zweifel und praktischen Zweifel ein. Der spekulative Zweifel bezieht sich auf die Dinge, insofern sie an sich und in abstracto betrachtet werden, ohne Rücksicht auf die vorzunehmenden Handlungen; der praktische Zweifel bezieht sich auf das Vornehmen oder Nichtvornehmen von Handlungen. Zum Beispiel: Ist ein Wechselvertrag erlaubt, oder ist er unerlaubt? Da haben wir einen spekulativen Zweifel. Kann ich erlaubtermaßen unter den Umständen, in welchen ich mich befinde, einen Wechselvertrag abschließen, oder kann ich dies nicht thun? Hier haben wir den praktischen Zweifel.

186. Es steht fest, daß der praktische Zweifel nothwendig aus dem spekulativen Zweifel hervorgeht. Ich zweifle, ob ich erlaubterweise in meinen Verhältnissen einen Wechselvertrag schließen kann oder nicht, in demselben Grade als ich zweifle, ob der Wechselvertrag an und für sich und in abstracto ein erlaubter oder ein unerlaubter Vertrag sei. Um also den praktischen Zweifel zu beheben, muß zuvor der spekulative Zweifel behoben sein. Diese Art, den praktischen Zweifel aufzuheben, ist wirklich verpflichtend, wie wir schon gesagt haben. (Siehe oben Nr. 172.) Jeder Christ

ist durch natürliches und göttliches Gesetz verpflichtet, vor dem Handeln sich mit moralischer Gewißheit zu versichern, daß die Handlung, welche er vorzunehmen beabsichtigt, eine erlaubte Handlung sei; das ist eine unzweifelhafte Regel. Bevor ich also einen Wechselvertrag eingehe, bin ich verpflichtet den spekulativen Zweifel zu beseitigen, und mich mit moralischer Gewißheit zu versichern, daß der Wechsel an und für sich ein erlaubter Vertrag sei. Ich muß also den Gegenstand, hier den Wechselvertrag studiren, die Gründe pro und contra abwägen, um die Sache in die Lage zu bringen, daß man auf gewisse und überzeugende Gründe gestützt eine Entscheidung fällen kann. Wenn ich nicht im Stande sein sollte, diese Entscheidung durch mein eigenes Studium zu erzielen, (was die meisten Menschen nicht können) dann bleibt mir nur noch der Weg der Autorität, d. h. der Ausweg, daß ich gelehrte Männer um Rath frage, und mich auf ihre Entscheidung stütze. Jesus Christus hat die Priester zu Auslegern seines Gesetzes eingesetzt, die kraft ihres Amtes dem christlichen Volke im Namen Gottes das Wort bringen sollen: Qui vos audit, me audit, qui vos spernit, me spernit.*) Wenn also das christliche Volk die Priester um Rath frägt, welche öffentlich das Amt zu lehren, zu predigen, Beichthören u. s. w. ausüben, und wenn es nach ihrer Entscheidung seine spekulativen Zweifel über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Dinge ablegt, dann thut das Volk vollständig seine Schuldigkeit in dieser Beziehung, und kann sich sicher mit der Entscheidung der Priester beruhigen, wenigstens dann, wenn es nicht mit Grund annehmen kann, daß die Priester unwissend seien, oder wenn es hierüber keinen gegründeten Zweifel hat. Wenn die Priester bei ihren Entscheidungen aus Unwissenheit in Folge des mangelhaften Studiums, also mit eigener Schuld, irren (was leider sehr oft geschieht), dann trifft die Schuld die blinden Führer, nicht die blinden Geführten.

187. Leider können die spekulativen Zweifel sehr oft nicht beseitigt werden, und wie sehr man auch eine Frage der Moral

*) Luc. X, v. 16.

mit Sorgfalt untersucht und studirt, kann man doch nicht dahin gelangen, gewisse und überzeugende Gründe für eine Partei zu gewinnen, und bleibt immer in den Ungewißheiten einer bloßen Probabilität. Das ist eine unleugbare, durch die tägliche Erfahrung unaufhörlich sich bestätigende Thatsache. Was soll man nun in dergleichen Fällen thun? Wenn der spekulative Zweifel bestehen bleibt, wird es dann keinen Weg geben, um den praktischen Zweifel zu beseitigen? Ja, es giebt einen Ausweg, und dieser ist die Regel vom Besitz, wie wir sie früher angegeben haben. Diese Regel läßt die spekulativen Zweifel ruhig fortbestehen, und vernichtet direkt nur die praktischen Zweifel. Dieselbe sagt, daß wenn ein Gesetz zweifelhaft ist, in seiner Existenz, oder Legitimität, oder in seinem Sinne und seiner Ausdehnung, daß dann ein solches Gesetz nicht verpflichtet. Diese Regel ist ganz sicher, wird von dem natürlichen Verstande schon gelehrt, und ausdrücklich ausgesprochen von den heiligen Vätern, und von allen kanonischen und Civilgesetzen, wie wir schon gesehen haben. Also in Kraft dieser Regel bin ich ganz gewiß, mit größter moralischer Gewißheit, daß in dem Falle, wo zweifelhafte Gesetze vorliegen, wie wir sie oben voraussetzten, ich nicht verpflichtet bin, diese Gesetze zu befolgen, sondern erlaubterweise meiner Freiheit im Handeln folgen kann. Da haben wir also eine Regel, welche durchaus jeden praktischen Zweifel beim Handeln beseitigt, wenn gleich sie den spekulativen Zweifel ganz unberührt fortbestehen läßt. Zum Beispiel: Ich weiß, trotz alles Studiums, welches ich darauf verwendet habe, nicht zu entscheiden, ob der Wechselvertrag an und für sich erlaubt oder unerlaubt sei, d. h. ob es irgend ein natürliches oder politisches oder menschliches Gebot gebe, welches diesen Vertrag verbietet. Dieser spekulative und in abstracto bestehende Zweifel wird in meinem Verstande immer fortdauern, wenn es keine andere Weise giebt, ihn zu beseitigen, und ich keine überzeugenden und moralisch gewissen Gründe für Ja oder für Nein finde. Dann rufe ich die Regel vom Besitze zu Hilfe und spreche, daß, weil das Verbotsgesetz in Betreff des Wechsels hinsichtlich seiner Ausdehnung zweifelhaft ist, ich auch nicht verpflich-

tet bin, dieses Gesetz zu befolgen, sondern mich in der Freiheit befinde zu thun, was mir in dieser Beziehung gut scheint und gefällt. Aus diesem ganz gewissen Grundsatze schließe ich sofort: also kann ich erlaubterweise einen Wechselvertrag eingehen. Diese Folgerung ist ganz gewiß, weil sie sich auf die ganz gewisse Regel vom Besitz stützt, und bei dieser Folgerung bemerke ich sehr gut in meinem inneren und unwiderleglichen Gefühl, daß sie meinen Verstand befriedigt, und dabei verliert sich jedes vernünftige Schwanken, und man ist beruhigt. Auf diese Weise ist der praktische Zweifel ganz beseitigt, obgleich der spekulative Zweifel nach wie vor unerschüttert fortbesteht.

188. Diese Befriedigung und Ruhe des Verstandes ohne irgend welches vernünftige Schwanken, ob man eine Handlung in gewissen bestimmten Verhältnissen erlaubterweise vornehmen könne oder nicht, nennt man dictamen conscientiae. Dieses ganz feste dictamen, welches sich auf die moralische Gewißheit in Betreff der Erlaubtheit einer Handlung stützt, ist immer nothwendig, um erlaubterweise zu handeln. Wer mit solch einem dictamen handelt, handelt wirklich als vernünftiger Mensch, handelt gemäß dem Gesetze der Natur und dem Gesetze Gottes. Der Unterschied, welcher zwischen den Handlungen eines Menschen und denen eines Thieres besteht, liegt eben darin, daß die Thiere sich nur vom Instinkt leiten lassen, der Mensch aber den klaren Erleuchtungen seines Verstandes und seinem Ideengange folgt. Wer ohne ein festes dictamen conscientiae handelt, sündigt gewiß, denn er handelt gegen die Vernunft, das will der heilige Paulus mit den Worten sagen: Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est, denn die fast einstimmige Auslegung, welche die Kirchenväter und die Theologen diesen Worten geben, versteht unter ex fide eine moralische Gewißheit des Gewissens im Handeln.

189. Wir müssen hierbei auch auf einen gewissen unfreiwilligen Akt unsere Aufmerksamkeit richten, der sehr oft im Willen des Menschen eintritt, und in einer gewissen Furcht, oder so zu sagen in einem gewissen Schwanken besteht, welches den Menschen von der Vornahme einer Handlung zurückzieht. Diese Furcht, dieses

Schwanken des Willens entsteht im Menschen auch nach dem festen Gewissensdiktamen. Wenn sich Jemand aus freien Stücken und ohne irgend welche Verpflichtung durch lange Gewohnheit hineingelebt hat, bestimmte fromme Werke zu verrichten, z. B. die Messe an Werktagen zu hören, den Rosenkranz zu beten, eine Kirche zu besuchen u. s. w., und wenn nun ein Solcher ohne Nothwendigkeit, bloß auf Grund seiner Freiheit, diese frommen Werke für einmal oder für immer unterlassen will, so wird er alsbald ein grosses Widerstreben empfinden, eine gewisse Furcht sie zu unterlassen, als wenn er eine Sünde begehen sollte. Und doch ist es ganz gewiß, daß ein solcher Mensch mit festem und zweifellosem Urtheil seines Verstandes erkennt, daß er mit der Unterlassung dieser Werke keine Sünde begeht, weil er durchaus nicht verpflichtet ist, sie vorzunehmen. Hier haben wir also den Fall, in welchem ein festes Gewissensdiktamen da ist, und deßungeachtet doch eine große Furcht daneben herrschen kann, daß man sündige. Jeder wird aus eigener Erfahrung in vielen Fällen diese sonderbare Vereinigung von Befürchtungen, daß man sündigen könne, und von einem ganz festen Gewissensdiktamen kennen. Diese Befürchtung, daß man sündige, welche bei einem festen Gewissensdiktamen noch stattfindet, wird vom heiligen Augustin superstitiosa timiditas (sup. n. 58.) genannt, und ist ein nicht zuvor bedachter Akt des Willens, denn die Furcht und das Widerstreben gegen das Handeln können nicht vom Verstande des Menschen ausgehen, der allein mit Ideen, Schlüssen und Urtheilen zu thun hat.

190. Hier müssen wir nun auch einem unseligen Mißverständniß vorbeugen, das den ganzen Gegenstand sehr verwirren könnte. Die Furcht und das Widerstreben gegen das Handeln ist ein nicht überlegter Akt des Willens, und entsteht in demselben ohne irgend welchen Grund; der praktische Zweifel ist ein Akt des Verstandes, oder besser gesagt, auch ein Akt des Willens, der aber aus einem probabeln Grunde entsteht, es sind mithin zwei ganz verschiedene Akte. Die Moralisten unterscheiden in der Regel nicht zwischen diesen beiden Akten, und daraus ergiebt sich dann eine große Verwirrung bei der so äußerst wichtigen Untersuchung über

das Gewissen. Aus der Unterscheidung der beiden Akte erkennt man dagegen sofort mit aller Klarheit die Natur der Skrupel. Die Furchtsamkeit beim Handeln, wenn sie mit dem festen Gewissensdiktamen verbunden ist, und sich nicht auf probable Gründe stützt, heißt und ist wirklich ein Skrupel; die Ungewißheit und das Schwanken des Verstandes, welche aus probabeln Gründen, hinc inde, ohne Gewißheit entsteht, heißt und ist wirklich ein Zweifel. Bei Skrupeln kann man immer erlaubt handeln, beim praktischen Zweifel kann man nie ohne Sünde handeln. Hält man diese ganz klaren Ideen fest, so sieht man gleich, wenn der Fall eines Skrupels vorliegt, und was für ein Mittel dagegen anzuwenden sei.

191. Der Skrupel ist ein Zeichen und eine Wirkung von Geistesschwäche, einem Leiden, oder Fehler, dessen Ursprung in der Verwüstung gesucht werden muß, welche die Erbsünde im Menschen angerichtet hat. Der heilige Augustin (a. a. O.) charakterisirt ihn sehr richtig, indem er ihn infirmorum perturbatio nennt. Dieser Leidenschaft, diesem Fehler ist diejenige Tugend entgegengesetzt, welche man Stärke nennt, und eine Gabe des heiligen Geistes ist. Das Mittel also, um die Skrupel zu heilen, und die superstitiosa timiditas, die infirmorum perturbatio zu beseitigen, besteht darin, daß man gerade die Handlungen frei und unbekümmert vornimmt, auf welche sich der Skrupel erstreckt. So besteht bei dem oben angeführten Beispiel mit dem Versäumen der Messe an Werktagen, mit dem Unterlassen des Rosenkranzes, des Kirchenbesuches u. s. w., die richtige Art und Weise den Skrupel zu besiegen, geradezu darin, daß man diese Werke unterläßt, bis jene Furchtsamkeit, jene Verwirrung des Geistes und Schwäche gewichen ist. Wer so handelt, handelt ganz vernunftgemäß, besiegt eine Leidenschaft, übt die Tugend der Stärke, kurz er erweist Gott eine sehr vernünftige und männliche Huldigung, wie sie der heilige Paulus verlangt (ad Rom. XII, 1.). Leute, die wenig Einsicht in die Natur der christlichen Vollkommenheit haben, werden mir hier vielleicht sagen, daß ich ein Mittel gegen die Skrupel angebe, das

noch schlimmer sei, als das Uebel selbst. Ich antworte darauf zuerst, daß der Mangel eines nicht obligatorischen Gutes noch nicht ein Uebel ist; dieses unheilbringende Mißverständniß, welches das Uebel mit dem Mangel des Guten verwechselt, ist leider nur zu gewöhnlich bei den Moralisten und ganz besonders bei den Mystikern. Ich antworte zweitens, daß der Mangel des Guten, welcher durch Unterlassen von nichtverpflichtenden guten Werken eintritt, überreichlich aufgewogen wird durch ein anderes Gut, nämlich durch die Ueberwindung der Skrupel. Es ist allbekannt, daß die Skrupel den Seelen einen großen Schaden zufügen, und sie sehr bei der Uebung der Tugenden und der Vollkommenheit behindern, wenn man also die Skrupel überwindet, so verschafft man den Seelen einen sehr großen Vortheil, und versetzt sie in denjenigen Zustand, der von allen Mystikern so sehr empfohlen wird, besonders vom heiligen Franz von Sales, jenen Zustand, welcher die Freiheit des Geistes genannt wird.

192. Verbinden wir hiermit noch eine Beobachtung über das Gewissensdiktamen. Das christliche Volk, welches unfähig ist, für sich allein die Moralfragen zu untersuchen und zu entscheiden, bildet sich sehr oft, auch ohne gelehrte Personen zu Rathe zu ziehen, ein Gewissensdiktamen, welches hinlänglich fest ist, um handeln zu können, und stützt sich dabei bloß auf seinen natürlichen Takt, und nur auf die Ideen, die unter allen Menschen gewöhnlich sind. Man kann dies durch ein Beispiel verdeutlichen. Setzen wir den Fall: ein Mann befindet sich in der Lage, einen Wechselvertrag einzugehen. Er fängt an zu zweifeln, ob dieser Vertrag erlaubt sei oder nicht; denn er weiß, daß viele Theologen dies annehmen und viele wieder nicht. Hier haben wir den spekulativen Zweifel, der nothwendigerweise auch den praktischen Zweifel mit sich bringt. Jener Mann bedenkt nun, daß die Wechselverträge doch sehr häufig von gelehrten und frommen Personen vorgenommen worden, und daß sie selbst von geistlichen Tribunalen dazu autorisirt werden, er schließt daher alsbald, man kann also den Wechselvertrag schließen, ohne damit eine Sünde zu begehen. Die Gerechtigkeit und Klarheit dieser Folgerung würde

noch evidenter sein, wenn ihre Prämissen alle enthüllt, geordnet und in klare Begriffe gefaßt wären, aber deßungeachtet sage ich, daß jene Folgerung, wie sie aus der obigen Prämisse gezogen worden, die mit der ganz allgemeinen Praxis so eng zusammenhängt, hinreicht, um ein festes und richtiges Gewissensdiktamen in jenem Manne zu bilden, der in seinem Innern die ganze Stärke jenes Grundes fühlt, obgleich er nicht alle diejenigen Ideen zu entwickeln vermag, welche zusammenwirken, um eben diesen Grund zu bilden. Dieser Erwägung können sich in sehr vielen Fällen die Beichtväter bedienen, wenn sie, um zu entscheiden, ob ein Pönitent mit einer gewissen Handlung gesündigt habe oder nicht, nachforschen und bestimmen müssen, ob der Pönitent sich vor dem Handeln ein festes Gewissensdiktamen gebildet habe. Man darf bei ungebildeten Leuten in sehr vielen Fällen nicht klare und wohl geordnete Ideen verlangen, sondern es genügen die sogenannten Gefühlsideen, welche sich auf eine ganz gewisse und bekannte Thatsache stützen, und mit einem Willen gepaart sind, der in der Regel entschlossen ist, nicht zu sündigen.

193. Hierbei mache ich auf eine falsche Voraussetzung aufmerksam, in welche viele Autoren gerathen, wenn sie vom Gewissensdiktamen handeln. Sie sagen, es sei nicht möglich, auf Grund einer probabeln Meinung sich ein festes Gewissensdiktamen zu bilden. Diese Proposition ist durchaus wahr. Eine bloß probable Meinung ist ein schwaches und wankendes Fundament, auf welches man folgerecht auch nicht die Festigkeit des Gewissensdiktamen stützen kann. Mit dieser an und für sich ganz wahren Proposition erkühnen sich dann die Rigoristen den Probabilismus und auch den Probabiliorismus zu bekämpfen und nachzuweisen, daß man in zweifelhaften Fällen keiner andern Regel folgen könne, als dem Tutiorismus. Aber sie gehen dabei von einer falschen Voraussetzung aus. In Fällen entgegengesetzter probabler Meinungen wird das Diktamen nicht auf diese Meinungen gegründet, weil sie nicht im Stande sind, ein Diktamen zu stützen. Sie dienen einzig nur dazu, um unsere Regel vom Besitz zur Anwendung zu bringen; sie dienen dazu, um zu bewahrheiten, daß man

sich in dubiis befinde. Im Falle, daß eine der Meinungen gewiß ist, muß man der Gewißheit folgen, und die Regel vom Besitz findet nicht statt. Nun bilden aber die entgegengesetzten probabeln Meinungen den spekulativen Zweifel, bei dem unsere richtige und ganz sichere Regel vom Besitz zu Hilfe gerufen wird, und auf Grund dieser bildet sich dann ein hinreichend festes Gewissensdiktamen; der praktische Zweifel wird behoben, und man handelt mit der völligen Sicherheit, welche das Gesetz Gottes verlangt. So entscheidet in dem oben erwähnten Beispiele derjenige, welcher einen Wechselvertrag vornimmt, nicht die spekulative Frage in abstracto, ob der Wechselvertrag durch ein Gesetz verboten sei oder nicht, und stützt sich dabei auf keine von den beiden entgegengesetzten Meinungen. Er ruft eine dritte Idee zu Hilfe; er sieht die fast allgemeine Praxis desselben auch bei gottesfürchtigen Personen, bildet sich auf Grund dieser Praxis sein Diktamen, und handelt mit Sicherheit des Gewissens. Die allgemeine Praxis bringt hier Alle zum klaren Bewußtsein, daß auch, wenn in Wirklichkeit ein Gesetz existirt, welches den Wechsel verbietet, dieses Gesetz doch ungewiß und zweifelhaft ist, und darum auch in praxi nicht verpflichtet.

194. Aus dem, was wir bisher über das feste Gewissensdiktamen gesagt haben, wird auch geschlossen, daß man bei Befolgung unserer Regel vom Besitz in zweifelhaften Fällen wirklich den sichersten, ja den einzigen sichern Theil erwählt nach jener Regel des kanonischen Rechts: In dubiis tutior pars eligenda est. Wenn wir die Auffassung ausschließen, daß als sicherster Theil immer derjenige zu verstehen sei, welcher verpflichtet, dem Gesetze zu folgen, auch wenn es zweifelhaft ist (was ein unerträglicher Rigorismus, ja der von der Kirche verdammte Tutiorismus selbst wäre), so bleibt keine andere vernünftige Auffassung außer unserer Regel vom Besitz übrig.

Neunzehntes Hauptstück.

Anwendung auf andere Fälle.

195. Ich entnehme aus einem probabilistischen Autor verschiedene Fälle und ihre Entscheidungen, damit man immer mehr die Art und Weise erkenne, wie unsere Regel am geschicktesten anzuwenden sei; wir werden durch das Ganze auch manche der früheren Erörterungen bestätigt finden. Ich benütze hierbei das Werk des Jesuitenpaters Dominikus Viva: Opuscula Theologico-moralia Patavii apud Manfré 1721.

196. Im zweiten Opusculum quaest. I. art. III. n. IV. erkennt der Autor an, daß aus dem spekulativen Zweifel nothwendigerweise der praktische Zweifel folge, und daß es daher de se loquendo nicht möglich sei, den einen Zweifel vom andern zu trennen, sondern nur möglich sei: per accidens, si scilicet rationabilis causa subsit formandi conscientiam practice certam sub ea dubitatione speculativa. Entwirren wir den Knäuel, der sich um diese Lehre gelegt hat. Der spekulative Zweifel findet dann statt, wenn in Betreff der Erlaubtheit einer Handlung in abstracto eine solide Probabilität sowohl für die Affirmation als auch für die Negation vorhanden ist. Der praktische Zweifel ist nichts Anderes, als das ungewisse und schwankende Diktamen des Gewissens. Wenn aus dem spekulativen Zweifel nothwendigerweise der praktische hervorgeht, so heißt das eben so viel, als: die Probabilitäten sind durchaus nicht im Stande, ein ganz festes und sicheres Gewissensdiktamen beim Handeln zu bilden. Dies gilt von größeren, von geringeren und von gleichen Probabilitäten, alle bewegen sich außerhalb der Sphäre der Gewißheit und bringen nothwendigerweise Ungewißheiten und spekulative Zweifel, und folgeweise auch praktische Zweifel. Wer also der Probabilität folgt, sei es nun eine größere oder geringere, der wird immer sündigen, indem er nicht mit festem Gewissensdiktamen handelt. Der Probabilismus und der Probabiliorismus kommt also in eine sehr schlimme Lage, wenn gesagt werden soll: qui sequitur opinionem

probabilem, vel probabiliorem, prudenter agit et non peccat. Welches soll nun hier die rationabilis causa formandi conscientiam practice certam sein? Sicherlich kann es weder eine geringere, noch eine größere, noch auch eine gleiche Probabilität sein. Welche wird es also sein? Wir werden es in folgendem Falle finden.

197. Jemand zweifelt mit hinc inde probabeln Gründen, ob seine Ehefrau gestorben sei; kann er eine neue Ehe eingehen? Und wenn er sie in facie Ecclesiae eingeht, kann er von seinen Rechten Gebrauch machen? Auf die erste Frage antwortet der Autor im letzten Artikel num. IV.: non posse ad secundas nuptias transire: etenim quum stet in possessione prius matrimonium, non satis est probabilitas, sed requiritur certitudo moralis de morte primi conjugis. Das geht an. Auf die zweite Frage antwortet er in dem citirten Artikel num. IV., indem er das cap. Dominus Tit. de secundis nuptiis citirt, daß dubitans de vita prioris conjugis, adeoque de nullitate secundi matrimonii, non possit debitum petere a conjuge posteriore, quia copula illa forte est illicita. Poterit tamen reddere dem andern Ehetheil, non dubitanti de valore matrimonii. Der Grund für diesen zweiten Satz ist: quia cum dubio speculativo an talis redditio debiti sit fornicaria, formatur judicium practicum certum quod sit licita et debita ex ratione hac efficaci, videlicet quod qui bona fide contraxit (wie der andere Ehetheil kontrahirt hat, von dem hier vorausgesetzt wird, daß er von der ersten Ehe nichts weiß, oder daß ihm als gewiß versichert worden, der erste Ehetheil sei gestorben), possidet conjugem tanquam suum, unde non est illo spoliandus propter dubium alteri superveniens.

198. Man sieht, daß der Autor diesen Fall nach der Regel vom Besitze entscheidet. Das ist also jene rationabilis causa, mit der man sich ein festes Gewissensdiktamen sub dubitatione speculativa bildet. Wenn man also erlaubterweise handelt, so folgt man der Regel vom Besitz, und folgt nicht der größeren oder geringeren Probabilität. Ich fühle jedoch in mir eine große Abneigung gegen die Entscheidung des zweiten Theiles des Falles. Für denjenigen, welcher die zweite Ehe einging, indem er zwei-

fehlte, ob der erste Ehegatte lebe, und die erste Ehe sich also gewiß im Besitze befand, für den ist die copula nicht bloß **vielleicht** illicita, sondern ganz **gewiß** illicita, und ein Ehebruch; es kann also der andere Ehegatte kein Recht haben, von mir etwas zu verlangen, was ich ganz gewiß nicht ohne Sünde thun kann. Es ist unmöglich, ein Recht auf etwas zu haben, das erlaubterweise nicht geschehen kann. Ueberdieß ist der Gebrauch der Ehe etwas Relatives zwischen zwei Personen oder termini, und bekanntlich hört jede Relation auf und kann nicht weiter bestehen, so bald ein terminus fehlt. So verhält es sich mit Vater und Sohn, wo kein Vater ist, da kann auch kein Sohn sein, und umgekehrt. Der Besitz der ersten Ehe schließt den legitimen Besitz der zweiten aus, deßhalb ist der Zweifelnde auch kein legitimer Gatte, und folglich ist auch der nicht zweifelnde Theil kein legitimer Gatte, weil die Ehe etwas Relatives zwischen zwei Personen ist. Und wenngleich einer der Ehegatten bona fide contraxerit, so ist es deßungeachtet nicht wahr, daß er possideat alterum conjugem tamquam suum, weil die Ehe etwas Untheilbares ist, das nicht anders legitim besessen werden kann, als von zwei Personen zu gleicher Zeit. Es kann also, wenn der eine Theil nicht legitimer Besitzer der Ehe ist, es auch der andere nicht sein. Die Wirkung der bona fides bei dem nicht Zweifelnden ist lediglich die, daß er nicht sündigt in copula illa fornicaria. Man hat, meines Erachtens, bei diesem Schlusse eine irrthümliche Anwendung der Regel vom Besitz vorgenommen. Etwas ganz Verschiedenes ist es, wenn der Zweifel zu der schon geschlossenen Ehe hinzutritt, wie wir schon früher erörtert haben (Nr. 85., 88.), und wenn der Zweifel der abzuschließenden Ehe vorhergeht, wie im vorliegenden Falle.

199. In demselben Werkchen: quaest. II. art. II. n. III. entscheidet der P. Viva: non posse te tollere, et tibi usurpare rembona fide possessam a Titio per hoc quod probabiliter sit tua, was auch ganz richtig ist. Er giebt dafür folgenden Grund an: quia sine injustitia non potest quis spoliare alium re bona fide et juste possessa, nisi certo constat, quod res illa sit sua.

Die Gewißheit gegen den legitimen Besitz ist also erforderlich, um letzteren aufzuheben. Hieraus schließt er: non potest fieri compensatio occulta per solam probabilitatem crediti, sed requiritur certitudo moralis. Im art. I. n. VIII. hatte er schon die Natur der moralischen Gewißheit so erklärt: Regulariter quando probabile est rem esse alienam et nulla reducet ratio, quod sit tua; tunc habetur moralis certitudo, quae solet in rebus humanis haberi, quod res illa ad alium spectet. Und in der folgenden: quaest. VI. art. I. n. II. wiederholt er: si probabile sit, te votum emisisse, et nullum probabile judicium habeas, quod non emiseris, votum implendum est, quia probabilitas ista parere solet moralem aliquam certitudinem, quantum satis est, ut dicatur possessio stare pro voto. Diese Definition der moralischen Gewißheit stimmt theilweise mit der von uns im sechsten Hauptstück aufgestellten überein; es fehlt ihr jedoch etwas Wesentliches, auf das wir aufmerksam gemacht hatten, nämlich: daß die Gründe, welche das probabile est bilden, nur diejenigen seien, die man im gegebenen Falle haben kann. Denn die Probabilität führt immer und nothwendig einen spekulativen Zweifel herbei, und bei spekulativen Zweifeln sind wir verpflichtet, die Gegenstände zu prüfen, und die gewisse Wahrheit zu suchen, wenn sie gefunden werden kann, wie wir schon mehrmals ausdrücklich bemerkt haben. Man beachte wohl, daß zur justitia commutativa nicht bloß das Dominium, sondern auch der legitime Besitz der Dinge gehört; legitim ist aber derjenige Besitz, welcher mit bona fides verbunden ist, und aus einem gerechten, sei es nun wahren oder scheinbaren Titel (titulus coloratus) hervorgeht. Ein Dieb nimmt dem Eigenthümer einer Sache nicht sein Eigenthum, sondern nur den legitimen Besitz der Sache, welche er ihm stiehlt, und damit sündigt er gegen die Gerechtigkeit.

200. Hieraus ergiebt sich die Entscheidung des folgenden Falles. Ich habe an Titius eine gewisse Forderung, weil ich ihm für eine bestimmte Zeit Geld geliehen habe. Nachdem diese Zeit verstrichen ist, mahne ich den Titius nicht an die Rückgabe, weder selbst, noch durch Andere, noch auch gerichtlich; aber bei günstiger

Gelegenheit kompensire ich meine Forderung im Stillen, indem ich ihm so viel Geld abziehe, als auf mein Darlehen kommt. Alle entscheiden, daß dieses nicht erlaubt sei, außer in dem Falle, wenn es mir moralisch unmöglisch ist, den Titius an die Restitution zu erinnern. Darüber findet kein Streit statt. Der Zweifel betrifft nur eine andere Frage; bin ich in dem vorliegenden Falle der von mir vorgenommenen Compensation zur Restitution verpflichtet? Wie es scheint, nicht; denn am Ende habe ich doch nichts weiter genommen, als meine eigene Sache, oder besser gesagt, etwas, was mir Titius ganz gewiß schuldet. Ich setze in diesem Falle schon voraus, daß keine Gefahr vorhanden sei, Titius werde irgend Jemanden des Diebstahls beschuldigen oder die Restitution an mich vornehmen, ohne daß ich ihn von der Erledigung seiner Pflicht in Kenntniß setze. Deßungeachtet behaupte ich, daß ich in solch' einem Falle zur Restitution verpflichtet sein würde. Titius war im legitimen Besitze jenes Geldes, und fährt fort, es zu sein, auch nachdem die verabredete Zeit des Darlehens abgelaufen ist, wenigstens so lange, bis er nicht legitim an die Restitution gemahnt worden, indem Titius vernünftigermaßen und mit gutem Glauben aus meinem Stillschweigen meine stillschweigende Zustimmung zur Verlängerung annehmen kann. Ich beraube also den Titius des legitimen Besitzes jenes Geldes, und beraube ihn desselben in unerlaubter Weise; ich sündige also gegen die Gerechtigkeit, und bin verpflichtet zu restituiren, wenn nicht ex titulo rei acceptae, dann doch mindestens ex titulo injustae acceptionis.

201. Nehmen wir nun den Fall in folgender Gestalt. Wenn ich kompensirte, nachdem ich, sei es nun selbst, oder durch Andere, oder gar gerichtlich, den Titius an die Restitution gemahnt habe, wäre ich dann zur Restitution verpflichtet? Ich sage: nein. Titius ist nicht mehr im legitimen bona fide Besitz, sondern behält mein Geld mit Zwang, mit ungerechter Gewalt; ich beraube ihn also nicht seines *legitimen* Besitzes, sondern eines bloßen physischen Besitzes. Und da es innerhalb der Grenzen einer gerechten Vertheidigung auch erlaubt ist, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, so dränge ich mit jener Compensation die ungerechte Gewalt zurück,

welche Titius mir anthut, indem mir kein anderes Mittel zu meiner Vertheidigung übrig bleibt. Mithin begehe ich keine Ungerechtigkeit gegen Titius.

202. Gehen wir nun zur dritten Untersuchung über. Hier giebt unser Autor im Art. II. n. II. zu dem Zwecke, um zu erkennen, wer im Besitze sei, ob die Freiheit oder das Gesetz, als Regel an, daß man das Früherscin der Zeit nach (anterioritas temporis) berücksichtigen müsse, und stellt folgendes Beispiel auf: am Donnerstag habe ich die Freiheit Fleisch zu essen, mithin ist die Freiheit früher als das Gesetz, am darauffolgenden Freitage kein Fleisch zu essen. Dagegen ist am Sonnabend eben dieses Gesetz früher als der Sonntag, an welchem ich meine Freiheit wieder erlange. Diese Regel ist richtig, aber ungenügend. Man muß auch außerdem noch das Früherscin der Ordnung, der Erwägung, der Annahme (anterioritas ordinis, ratiocinii, suppositionis) berücksichtigen, von dem wir oben (Nr. 3.) geredet haben. Das natürliche und das göttliche Gesetz existirten, ehe ich geboren ward; deßungeachtet ließe sich nicht begreifen, wie diese Gesetze mich verpflichten könnten, wenn man nicht zuvor annimmt, daß ich frei sei. Auf diese Weise verpflichteten mich diese Gesetze auch nicht während meiner Kindheit, eben weil mir die Freiheit fehlte. Und obgleich in demselben Augenblicke, in welchem sich in mir die Vernunft entwickelte, und ich frei wurde, auch jene Gesetze anfingen mich zu verpflichten, so wäre deßungeachtet die Meinung, daß diese Pflicht schon vor meiner Freiheit bestehe, offenbar ein absurdum. Aus diesem Früherscin der Ordnung und der Annahme (anterioritas ordinis et suppositionis) folgt, daß die Freiheit des Menschen in legitimem Besitze sich befindet, vor und gegen die Pflicht jedes Gesetzes, wie wir schon in der vorher angezogenen Nr. 3. gesagt haben.

203. Nach der gegebenen Regel entscheidet der Autor folgende Fälle. Im Zweifel, ob die Mitternacht zwischen Donnerstag und Freitag eingetreten sei, kann man Fleisch essen; im Zweifel, ob zwischen Freitag und Sonnabend die Mitternacht eingetreten sei, kann man nicht Fleisch essen; denn im ersten Falle steht die

Freiheit im Besitz, im zweiten steht das Gesetz im Besitz. Wenn eine Schuld zweifelhaft ist, ist man nicht verpflichtet zu zahlen; wenn die Schuld gewiß ist, und nur gezweifelt wird, ob man bezahlt habe, dann ist man verpflichtet zu bezahlen. Mit derselben Regel vom Besitz und aus demselben Grunde ist man auch nicht verpflichtet, die Messe zu hören, noch auch sich der knechtlichen Arbeiten zu enthalten (wohlverstanden nur im Falle eines vernünftigen Zweifels, ob der Tag ein gebotener Feiertag sei oder nicht). Wenn man Zweifel bekommt, ob man auch das Offizium gebetet habe, oder einen Theil desselben, so ist man verpflichtet, es zu beten. Ueberhaupt, wenn man zweifelt, ob man einer besondern Pflicht genügt habe, welche aus Eiden, Gelübden, angenommenen Versprechen u. s. w. herstammt, bleibt die Verpflichtung stets zu erfüllen. Daraus ergiebt sich die offenbare Unrichtigkeit des Probabilismus, nämlich in der Form, wie er ausgesprochen wird, sowie andererseits die Richtigkeit desselben in seiner Wesenheit und in seinem Grunde. Nehmen wir an, es zweifle Jemand, ob er eine seiner Pflichten erfüllt habe, welche gewiß ist; er hat solide und probable Gründe zu glauben, daß er sie erfüllt habe; wenn er nun soliden und probabeln Gründen folgt, so sündigt er nicht, wie der Probabilismus zu behaupten pflegt; mithin ist er auch nicht verpflichtet, jene gewisse Pflicht zu erfüllen. Diese Entscheidung ist falsch, und von den Probabilisten selbst als falsch anerkannt, wie man aus P. Viva ersehen kann; mithin erkennen auch die Probabilisten die Unrichtigkeit der Ausdrucksweise des Probabilismus an. Dies ist es eben, was wir versprochen hatten, nachzuweisen. (Siehe oben Nr. 121.)

204. Der Autor fährt nun fort, Fälle zu entscheiden. **Si dubites, an compleveris annum vigesimum primum, non teneris ad jejunium; teneris vero si dubites an attigeris sexagesimum.** Er scheint hier anzunehmen, daß man nach sechzig Lebensjahren nicht mehr verpflichtet sei zu fasten, über welchen Gegenstand man die angeführte Nr. 121. nachlesen kann: **Si dubites, an jurisdictio exspiraverit, poteris absolvere: secus vero si dubites, an habueris jurisdictionem.** Wenn man zweifelt, ob man die Fakultät

von reservirten Fällen zu absolviren gehabt habe oder nicht, so kann man nicht absolviren; aber wenn man zweifelt, ob diese oder jene Sünde reservirt sei oder nicht, so kann man absolviren. Ich kann die beiden letzten Entscheidungen nicht billigen. Hier handelt es sich nicht bloß um die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung; Umstände, die lediglich von dem festen oder nicht festen Gewissensgebote (dictamen conscientiae) abhängig sind, welches ich mir bilde, sondern es handelt sich um die Wirkungen, die aus solch einer Handlung hervorgehen, und die nicht von jenem Diktamen, sondern von der Natur der Handlung selbst abhängen; z. B. wenn ich zweifle, ob meine Vollmacht, Beichte zu hören, abgelaufen sei, und ein Beichtkind absolvire, so wird die Absolution nichtig sein, wenn jene Vollmacht wirklich et coram Deo abgelaufen war. Das Diktamen meines Gewissens hat gar keinen Einfluß auf die Giltigkeit der Absolution; sie hat nur in so weit Einfluß, als sie macht, daß ich nicht sündige; aber deßungeachtet bleibt die Absolution eben so ungiltig, wie sonst, und dem Pönitenten geschieht ein Unrecht und Nachtheil, indem er von von seinen Fesseln nicht befreit wird. Wenn es sich aber um Nachtheile handelt, welche für den Nächsten aus der Natur und so zu sagen aus der Materialität unserer Handlungen entspringen, dann verpflichtet uns das gewisse Gesetz der Gerechtigkeit jede Gefahr zu vermeiden, daß wir jenen Nachtheil irgend wie veranlassen könnten, und verpflichtet uns auch folgeweise, jene Handlung nicht in Wirksamkeit zu setzen, ausgenommen in Fällen der Noth, über welche ich hier nicht rede. Meine Freiheit bleibt also von jenem gewissen Gesetze der Gerechtigkeit gebunden, den Pönitenten nicht zu absolviren, wenn ich zweifle, ob die Vollmacht, zu absolviren, abgelaufen sei, und ob eine Sünde reservirt sei. Unsere Regel vom Besitz enthält ganz klar diese Lehre, die sowohl von den Regeln des Probabilismus wie von denen des Probabiliorismus eine Ausnahme bildet. Man erinnere sich hiebei daran, daß eine Proposition verdammt worden ist, welche sagte: daß man bei der Verwaltung der Sakramente, wenn es sich um die Giltigkeit derselben handle, probabeln Meinungen folgen könne. Ueber diesen

Gegenstand werden wir des Weiteren im folgenden Hauptstücke reden. —

205. Wir haben gesagt (siehe oben Nr. 16.), daß die Vermuthung, praesumptio, Besitz begründe. Wir müssen nun einige Regeln betrachten, welche lehren, auf welcher Seite die Vermuthung und folgeweise der Besitz stehe. Erste Regel: Thatsachen werden nicht präsumirt, sondern müssen mit moralischer Gewißheit bewiesen werden, und dies gilt nicht blos von den Thatsachen hinsichtlich ihrer Wesenheit, sondern auch hinsichtlich der Umstände, welche sie begleiten. So ist die Ablegung eines Gelübdes eine Thatsache; wer daran zweifelte, ob er ein Gelübde abgelegt habe, müßte, ehe er verpflichtet sein könnte, es zu beobachten, mit Gewißheit beweisen, daß er es abgelegt habe; denn Thatsachen werden nicht präsumirt. So ist auch die Bezahlung einer Schuld, die Verrichtung des Breviergebets, die Erfüllung irgend welcher Pflicht immer eine Thatsache, für welche die Präsumtion niemals streitet, die vielmehr bewiesen werden muß. Früher (in Nr. 169.) haben wir einen Fall entschieden, der sich auf diese erste Regel von der Präsumtion zurückführen läßt. Die Verletzung des jejunium naturale ist eine Thatsache, welche bewiesen werden muß, wenn sie mich verpflichten soll, mich vom Empfange der heiligen Eucharistie abzuhalten. Wenn diese Thatsache zweifelhaft ist, ist sie also auch nicht bewiesen, und steht somit derjenige im Besitz, welcher diese Thatsache bestreitet. Unter den Umständen der Thatsachen sind die nothwendigen Umstände, seien es nun naturgemäß nothwendige oder solche, die gewöhnlich die Thatsache zu begleiten pflegen, von den äußerlichen und accidentellen Umständen zu unterscheiden; die ersteren werden (die Gewißheit der Thatsache vorausgesetzt) präsumirt, die letzteren nicht. Als Beispiel für die zweite Gattung können wir uns irgend eine unschuldige Handlung denken, die ich ganz gewiß vorgenommen, in Betreff deren ich aber zweifle, ob für meinen Nächsten ein Nachtheil daraus entstanden sei; dieser Umstand einer nachtheiligen Folge wird niemals präsumirt, und muß mit Gewißheit bewiesen werden, um mir jenen

Schaden zurechnen zu können. Ich stehe also im Besitze, jenen Schaden nicht verursacht zu haben.

206. Zweite Regel. Wenn die Thatsachen gewiß, und die Umstände derart sind, wie sie gewöhnlich von den Menschen mit solchen Thatsachen verbunden zu werden pflegen, oder pflichtmäßig damit verbunden werden müssen, dann werden derartige Umstände präsumirt, und stehen im Besitz, daß sie nämlich mit jenen Thatsachen verbunden gewesen. Der Grund ist, weil die Präsumtion aus demjenigen entsteht, was gemeiniglich von den Menschen gethan zu werden pflegt (siehe oben Nr. 11.); und wenn eine Sache gethan wird, dann muß präsumirt werden, daß sie in der Weise geschieht, wie sie pflichtmäßig geschehen soll, und wie sie die Menschen gewöhnlich vorzunehmen pflegen. Wer also eine Schenkung, ein Versprechen, ein Gelübde u. s. w. macht, von dem wird präsumirt, daß er es mit Ueberlegung und mit der Absicht, sich zu verpflichten, thue. Wir haben schon früher einige Fälle nach dieser Regel entschieden. (Nr. 183.) Es ist für unser Vorhaben wichtig, die Thatsachen ihrem Wesen nach zu unterscheiden von ihren Umständen. Wenn man also z. B. zweifelt, ob man ein Gelübde, ein verpflichtendes Versprechen u. s. w. abgelegt hat, so werden diese Thatsachen nicht präsumirt, und somit steht die Freiheit im Besitz gegen die Verpflichtung, welche aus diesen Thatsachen entstehen werde, weil hier in Betreff des Wesens der Thatsache selbst gezweifelt wird. Aber wenn die Thatsache ihrem Wesen nach gewiß ist, und der Zweifel sich auf die oben angedeuteten Umstände bezieht, dann zieht die Gewißheit der Thatsache die Präsumtion solcher Umstände nach sich. Wenn sonach z. B. Jemand gewiß ein Gelübde gemacht hat, und zweifelt, ob er es mit hinreichender Ueberlegung und Einsicht gemacht habe, so bleibt er verpflichtet, jenes Gelübde zu erfüllen. Wenn ich ferner z. B. gewiß bin, daß ich Matutinum und Laudes gebetet habe, und zweifle, ob ich vielleicht eine Lektion oder einen Psalm ausgelassen habe, so wäre ich nicht verpflichtet, ihn noch einmal zu beten wegen der Präsumtion, welche mich in den Besitz setzt, auch jene Theile gebetet zu haben, und welche aus der Gewohnheit entsteht,

Alles dasjenige zu beten, was zu Matutinum und Laudes gehört. Dagegen wenn ich zweifelte, ob ich Matutinum und Laudes gebetet habe, wäre ich verpflichtet, es zu beten, weil ich hier gar keine Präsumtion für mich habe, und es sich um eine Thatsache ihrer Wesenheit und Totalität nach handelt. So präsumirt man auch, wenn ich eine Schuld bezahlt habe, daß ich sie ganz bezahlt habe, aber wenn der Zweifel sich nicht auf den Theil, sondern auf das Ganze erstreckt, so bin ich verpflichtet, zu bezahlen. Bei den Kontrakten wird immer präsumirt, daß dabei kein Betrug, kein Wucher, keine andere Sünde mit unterlaufe, nach dem Grundsatze: nemo praesumitur malus, nisi probetur. Hiebei wolle man sich an das erinnern, was unter Nr. 12. gesagt wurde, daß nämlich die Präsumtion nicht bloß Besitz bildet, sondern sogar in vielen Fällen moralische Gewißheit bildet unter den beiden Bedingungen, welche in derselben Nr. 12. angegeben und in Nr. 27. erklärt worden sind. Auch erinnere man sich daran, daß die bloße Möglichkeit niemals ein Grund von Gewicht ist, weder pro noch contra.

207. Damit es um so mehr einleuchte, wie der Probabilismus im Grunde genommen eins sei mit unserer Regel vom Besitz, und wie die Probabilisten bei Entscheidung von Fällen sehr oft auf den wahren Grund gehen, und sich nicht an die falsche Ausdrucksweise des Probabilismus halten, werde ich einige Stellen aus P. Viva's quaest. VI. art. I. n. 4. ss. citiren: Si certus de voto dubites, an voluntatem habueris te obligandi per illud: adhuc voto teneris, quia scilicet possessio et praesumptio stant pro voto: delictum quippe non praesumitur, nisi probetur, ex Cap. Absit. 11. quaest. 2. esset autem delictum aliud ore, aliud mente profiteri. Praeterquam quod ex communiter contingentibus habetur praesumptio: communiter autem contingit, quod vovens velit se obligare . . . Si quis dubitet, an habuerit animum obligandi se sub gravi: praesumendum est pro obligatione gravi. Man könnte dieser Entscheidung jene Rechtsregel entgegensetzen, welche wir oben (Nr. 93.) citirt haben: in obscuris minimum est sequendum. Wenn man zweifelt, ob man sich selbst eine schwere oder leichte

Pflicht hat auflegen wollen: sumus in obscuris, mithin halten wir uns an die kleinste, d. i. die leichte Pflicht. Ebenso könnte man die andere dort citirte Regel entgegenhalten: contra eum, qui legem dicere potuit apertius, est interpretatio facienda. Aber man muß bedenken, daß die Natur des Gelübdes an und für sich eine schwere Verpflichtung einschließt, wenn der Gegenstand dafür geeignet ist, und in der Regel beabsichtigen die Menschen sich der Natur des Gelübdes gemäß zu verpflichten. Sich in materia gravi nur unter leichter Sünde verpflichten wollen, wäre eine außergewöhnliche Ausnahme. Die Präsumtion setzt also immer die schwere Verpflichtung des Gelübdes in Posseß gegen die Freiheit. Folgen wir dem Autor weiter: Si septennio expleto votum emisisti et dubites an emiseris, cum perfecta deliberatione ratione aetatis? Possessio stat pro voto. Nach Vollendung der sieben Jahre wird der hinreichende Gebrauch der Vernunft präsumirt, weil wirklich fast alle Menschen in jedem Alter denselben besitzen. Si dubitetur de perfecta deliberatione in voto ratione somni, ebrietatis, phraenesis, vel ex subita aliqua passione timoris, irae aut alterius perturbationis? Hier entscheidet der Autor nicht mit voller Gewißheit. Wenn wir bei dem Gesagten stehen bleiben, werden wir folgendermaßen distinguiren. Das Gelübde ist g e w i ß gemacht worden, über diese Thatsache wird nicht gezweifelt. Der Zweifel kann sich also auf die Zeit beziehen, nämlich ob das Gelübde tempore somni, ebrietatis, perturbationis etc. geschehen sei. In diesem Falle sind die Thatsachen des Schlafes u. s. w. zu beweisen, sowie auch daß sie mit der Zeit des Gelübdes zusammentrafen; denn die Thatsachen und ihre Umstände werden nicht präsumirt. Die Gewißheit des abgelegten Gelübdes setzt dasselbe in den Besitz des Verpflichtens; wenn also der Schlaf, der Zorn, die Trunkenheit u. s. w. und die Einheit dieser Dinge mit der Zeit des Gelübdes nicht mit moralischer Gewißheit bewiesen werden, so verpflichtet das Gelübde. Wenn es aber gewiß ist, daß das Gelübde in der Zeit des Schlafes, einer heftigen Leidenschaft u. s. w. gemacht worden, und man zweifelt, ob dieser Umstand so viel Einfluß gehabt habe, daß die hinreichende Ueberlegung auf-

gehoben wurde, dann verpflichtet das Gelübde nicht, und die Präsumtion spricht zu Gunsten der Freiheit. Es liegt in der Natur dieser Umstände, die reifliche Ueberlegung aufzuheben, und daraus ergibt sich die Präsumtion, daß sie in der That dieselbe im fraglichen Falle aufgehoben haben. Die bisher gegebenen Regeln können zur Beseitigung vieler Zweifel angewendet werden, welche bei den Contrakten der Menschen entstehen. Nach dem Gesetze richten sich die Verträge nach den Pakten, welche die Contrahenten abschließen; in Betreff dieser Pakte, welche eben so viele Verpflichtungen sind, die sich die Contrahenten selbst aufgelegt haben, kann sich nun ein Jeder die Regeln selbst geben, nach dem, was bisher über die Verpflichtung gesagt worden, die aus dem Gelübde hervorgeht.

208. Die Beichtväter sind oft in Verlegenheit hinsichtlich der Pflicht, die Pönitenten zu fragen: die Regel von der Präsumtion wird sie zu einer verständigen und richtigen Art vorzugehen anleiten. Bei Beichtkindern, welche wirklich gelehrt und über ihre Verpflichtungen gut unterrichtet sind, oder bei denen man dies annehmen muß, lehrt die Präsumtion, daß solche in der Beichte von selbst ihre Pflicht thun. Anders ist es bei rohen und unwissenden Beichtkindern; bei diesen sind die Beichtväter verpflichtet, größere Aufmerksamkeit anzuwenden und ihnen mit passenden Fragen zu Hilfe zu kommen. Bei solchen Beichtkindern haben einige Beichtväter die unwandelbare Gewohnheit, sie zu fragen, ob sie die nothwendigen Dinge unseres heiligen Glaubens wissen. Die Präsumtion verlangt, daß man das Wissen derselben voraussetze; wenn sie also nicht selbst Veranlassung geben, über diesen Punkt zu zweifeln, so ist man nicht verpflichtet, sie zu fragen.

209. Die Dispensen heißen und sind: vulnera legis, weil sie die Verpflichtung der Gebote und Gesetze aufheben; deßwegen sind auch alle Dispensen odiosa, und müssen stricte interpretirt werden, d. h. in solcher Weise, daß die Verpflichtung des Gesetzes so viel als möglich aufrecht erhalten wird. Der Grund ist der, daß die Dispense das Gesetz seines Besitzes beraubt, und deßhalb

muß sie gegen das Gesetz moralische Gewißheit aufweisen. Die Gewalt aber zu dispensiren, sowohl die ordentliche, welche die Oberen haben, als auch die delegirte, welche zuweilen von den Oberen auch Personen mitgetheilt wird, welche sie nicht von Amtswegen haben, ist etwas Favorables, und unterliegt daher einer larga interpretatio, nämlich dergestalt, daß diese Fakultät so viel als vernünftigermaßen nur angeht, auszudehnen ist. Der Grund dafür liegt in der Nothwendigkeit und in dem allgemeinen Vortheile, die Menschen aus den Ungewißheiten und Gewissensbeängstigungen zu befreien, die sehr oft aus dem verschiedenartigen Zusammentreffen der Umstände entstehen, vermöge welcher die Beobachtung der Gesetze allzu beschwerlich wird, und große Gefahren und Uebel veranlaßt. In solchen Fällen beseitigt eine Dispense alle Zweideutigkeiten und Skrupel. Dies tritt meistens bei den menschlichen Gesetzen ein. Mit diesen Grundsätzen und mit der Regel von der Präsumtion lassen sich folgende Fälle leicht und richtig entscheiden.

210. Wenn die Dispense gewiß gegeben ist, und ein Zweifel über die Vollmacht des Oberen sie zu ertheilen entsteht, dann streitet die Präsumtion für den Oberen, und es ist erlaubt, sich dieser Dispense zu bedienen. Einige Theologen negiren, daß der Papst die Vollmacht habe, matrimonia rata et non consummata zu trennen, von solennen Gelübden, von Eiden u. s. w. zu dispensiren. Wir haben oben (Nr. 67.) gesehen, daß der heilige Bonaventura in Betreff der Vollmacht von den Gelübden zu dispensiren unentschieden ist. Nachdem Jesus Christus dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern die umfassende Vollmacht zu binden und zu lösen mit dem unbegränzten und allgemeinen Ausdrucke: quodcumque gegeben, steht diese Allgemeinheit im Besitz. Wer eine Begränzung dieser Allgemeinheit aufstellen will, muß sie konkludent beweisen. Im Falle des Zweifels bleibt die Allgemeinheit fest in ihrem Besitze. Bei den Aemtern, welche ihrer Natur nach gewisse Fakultäten zu dispensiren mit sich bringen, sind die dem Oberen gemachten Vorbehalte odiosa, weil sie gegen den Besitz, diese Fakultäten zu gebrauchen, streiten, in welchem

Besitze sich jeder Inhaber des Amtes befindet. Wenn sonach Zweifel über solche Vorbehalte entstehen, so muß man zu Gunsten des Besitzenden entscheiden, von dem, weil er sich in solchen Fällen seiner ordentlichen Dispensgewalt bedienen kann, man auch solche Dispensen verlangen, und nachdem man sie erlangt hat, auch erlaubterweise anwenden kann. Bei den Fakultäten, welche von einem Oberen auf einen niedriger Stehenden delegirt werden, kann man jede Ausdehnung geben, welche nur immer die Ausdrücke zulassen, die bei der Delegation angewendet worden; die Beschränkungen, welche man etwa darauf anwenden wollte, werden durch den Besitz ausgeschlossen, in welchem sich der Delegat befindet, wenn sie nicht mit Gewißheit bewiesen werden. Nach diesem ist, wenn man die Fakultät von Reservatfällen zu absolviren in allgemeinen und unbeschränkten Ausdrücken erhält, anzunehmen, daß die Fakultät auf alle Reservatfälle ausgedehnt sei, wenn nicht eine a jure vel ab homine gemachte Ausnahme konkludent nachgewiesen wird.

211. Die aktuelle Dispense ist ein Odiosum, wie wir schon gesagt haben, denn sie geht gegen den Besitz des Gesetzes. Wenn also ein Zweifel entsteht, ob die Dispens auch einen gewissen Fall oder einen gewissen Gegenstand mit einschließe, so wird man sich der Dispens in jenem Fall oder für jenen Gegenstand nicht bedienen können, sondern beim Gesetze stehen bleiben müssen. In früheren Zeiten waren nicht wenige Theologen der Ansicht, daß wer vom Fasten dispensirt sei, auch in Betreff der Abstinenz von Fleischspeisen Dispens habe; die Ansicht war aber irrig, weil sie die Dispens von einem Gegenstande auf einen andern ganz verschiedenen ausdehnte. So hält sich auch andererseits der von der Abstinenz Dispensirte irrigerweise für mitdispensirt vom Fasten. Einer, der von dem Gelübde der Keuschheit mit Rücksicht auf eine bestimmte Person ad ineundum matrimonium dispensirt ist, könnte sich dieser Dispens nicht in Beziehung auf eine andere Person bedienen, und die Dispens würde ihn auch extra matrimonium von seinem Gelübde nicht entbinden. Wenn ein Zweifel entsteht über die Wahrheit oder Unrichtigkeit der hauptsächlichen

Gründe, die angegeben werden, um eine Dispense zu erlangen, so kann man diese Dispense nicht anwenden, weil das Gesetz nicht durch eine Dispense aus dem Besitze verdrängt worden, deren Giltigkeit zweifelhaft ist. Uebrigens ist Sanchez in diesem Punkte anderer Meinung und sagt: praesumptio stat pro validitate actus, folglich also auch für die Giltigkeit der Dispense. Dieser Grundsatz ist wahr, aber nicht bei denjenigen Akten, welche den Besitz des Gesetzes gegen sich haben, wie dies bei den zweifelhaften Dispensen der Fall ist.

212. Ich habe gelehrte Leute die allgemeine Regel aufstellen hören, daß diejenigen Kinder sub conditione wieder getauft werden müßten, welche von Hebammen oder andern ungebildeten Personen in den Häusern getauft worden. Die Regel in dieser Allgemeinheit kann man nicht befolgen, weil sie gegen den Besitz, gegen die Präsumtion und gegen die moralische Gewißheit verstößt. Erstens gegen den Besitz. Der Akt der erfolgten Taufe ist gewiß, wie hier vorausgesetzt wird; es tritt also das Gesetz, daß man nicht wiedertaufen dürfe, in Besitz. Zweitens gegen die Präsumtion. Im Allgemeinen ist die Art und Weise, wie man giltig taufen müsse, Allen bekannt; es tritt also die Präsumtion ein, daß die Taufe in gehöriger Materie, Form und Intention ertheilt worden, weil wir oben (Nr. 11.) gesagt haben, daß die Präsumtion aus der Gewohnheit und aus der üblichen Handlungsweise der Menschen oder ex communiter contingentibus sich ergiebt. Man kann auch beim Taufenden den bösen Willen, bei dieser Gelegenheit die Taufe ungiltig zu machen, nicht annehmen, die Bosheit wird bei menschlichen Handlungen nicht präsumirt, sie wird vielmehr von der Präsumtion ausgeschlossen. Wir haben hiernach auf der einen Seite für die Giltigkeit der Taufe die Präsumtion, welche ein Fundament von einer gewissen Stärke, ein probabler Grund ist; auf der andern Seite haben wir für die Ungiltigkeit, meines Erachtens, gar keinen Grund, außer der bloßen Möglichkeit, die niemals ein Grund ist, noch auch jemals eine Probabilität begründen kann. Wir haben also moralische Gewißheit von der Giltigkeit der Taufe. Dieser Fall

belehrt uns sehr deutlich über die Natur derjenigen moralischen Gewißheit, welche zum erlaubten Handeln hinreicht, wie wir sie oben (Nr. 22. ff.) beschrieben haben. Da man in solchen Fällen, wo Laien getauft haben, außer dem Grunde der Präsumtion sehr leicht auch noch einen andern sich verschaffen kann, nämlich dadurch, daß man den Täufer frägt, um sich hinsichtlich der Materie, Form und Intention zu vergewissern, so muß man, wenn wir nicht aliunde über die Kenntnisse des Täufers in dieser Beziehung sicher sind (was man bei wohl unterrichteten Hebammen wohl sein kann), nach Möglichkeit fragen, um sich darüber zu vergewissern. Das ist nothwendig, um sich in solchen Fällen die moralische Gewißheit zu verschaffen. Wir haben gesagt (Nr. 27.), daß die erste Bedingung, um sich eine moralische Gewißheit zu bilden, die sei, daß die Gründe, welche man hat, im vorliegenden Falle die einzigen sind, die man haben kann. Nun kann man in unserm Falle sich Grund und Fundament durch Befragen des Täufers verschaffen; man muß daher auch nach diesem Grunde streben, um in dem Falle die moralische Gewißheit zu haben. Hat man ein positives und vernünftiges Fundament, an der Giltigkeit der Taufe zu zweifeln, dann fehlt die moralische Gewißheit, und die absolute Nothwendigkeit dieses Sakramentes verpflichtet uns, es zu ertheilen, wenigstens sub conditione.

213. Bei den Gütern, welche Jemand erbt, entstehen zuweilen Zweifel, ob nicht Manches darunter durch Gewaltthat, Diebstahl, Wucher u. s. w. erworben sei. Diese Zweifel sind in den bekannten Gewohnheiten desjenigen begründet, welcher die Erbschaft hinterlassen hat, indem man mit moralischer Gewißheit weiß, daß er sein Vermögen durch Wucher und andere Ungerechtigkeiten vermehrt habe. Was wird der Erbe in diesem Falle zu thun haben? Wenn er gewiß weiß, daß ein bestimmter Theil, eine bestimmte Quantität des Vermögens ungerecht erworben sei, dann kann er dieselbe nicht behalten, und muß sie zurückerstatten. Wenn aber die moralische Gewißheit nur eine allgemeine ist, d. h. wenn man in genere weiß, daß der Testator wucherische Verträge ab-

schloß, Ungerechtigkeiten beging u. s. w., ohne daß man einen bestimmten Vertrag, eine einzelne Ungerechtigkeit angeben kann, dann ist der Erbe zu nichts verpflichtet auf Grund des legitimen Besitzes, in dem er sich befindet, vorausgesetzt, daß er die nothwendige Sorgfalt angewendet hat, um über bestimmte Gegenstände in's Klare zu kommen. Man kann sich nicht darauf berufen, daß in diesem Falle die Präsumtion zu dem Glauben führt, daß sich in der Erbschaft unrechtmäßig erworbenes Gut befinde. Ich gebe zu, daß dies wahr sei. Aber zuerst ist doch zu bedenken, daß hier die Präsumtion gegen den legitimen Besitz streitet; nun ist die Präsumtion keine ratio certa, sie kann also den Besitz nicht überwinden. Sodann bezieht sich hier die Präsumtion nicht auf einen festen, bestimmten Gegenstand, sie kann also keine feste und bestimmte Pflicht verursachen. Es ist nämlich gewiß, daß eine vage und unbestimmte Pflicht zu gar nichts verpflichtet.

214. An einigen Stellen des kanonischen Rechtes, z. B. im Cap. Ad audientiam, de homicidio wird entschieden, daß man in denjenigen Fällen in Irregularität verfällt, in welchen es zweifelhaft bleibt, ob ein thatsächlich erfolgter Mord die Wirkung der von einer Person gegebenen Ursache oder die Wirkung von andern zufälligen Ursachen sei. Diese Entscheidung scheint unserer Regel vom Besitz zu widersprechen. Und doch ist sie derselben ganz konform. Der Mord ist gewiß erfolgt; Titius hat z. B. unerlaubterweise eine Handlung vollzogen, aus welcher ein Todtschlag natürlich folgen konnte; es entsteht also hier eine sehr starke Präsumtion, daß der Todtschlag die Wirkung jener Handlung sei. Titius befindet sich also im Besitz, den Todtschlag verursacht zu haben und irregulär zu sein.

215. Die bisher gemachten Versuche, unsere Regel anzuwenden, mögen für Anfänger genügen, für die ich ja diese Abhandlung geschrieben, um sie zum rechten Gebrauch derselben anzuleiten. Man hat mir entgegnet, daß man sich bei der Entscheidung von Zweifeln darüber irren könne, ob die Freiheit oder das Gesetz im Besitze stehe; daß es nicht so leicht sei, diese Entscheidung richtig zu treffen, und daß es viel weniger umständlich und schwer

sei, den Probabilismus zu befolgen. Ich gebe ohne Widerrede zu, daß man bei Anwendung unserer Regel irren könne, und daß in vielen Fällen, wo verschiedene Umstände mitwirken, es nicht leicht sei, richtig zu entscheiden, ob das Gesetz oder die Freiheit im Besitze sei. Aber die Schuld liegt dann nicht an der Regel, sondern an der Schwäche des überaus begränzten menschlichen Verstandes. Eine sorgfältige Aufmerksamkeit beim Prüfen der vorkommenden Fälle ist darum nothwendig; ohne diese wird Jeder, der in Eile entscheidet, oft und vielleicht mit Schuld irren. Die Uebung in der Anwendung der Regel wird zu einer leichten und richtigen Anwendung führen. Was den Probabilismus betrifft, so ist er gewiß leichter und weniger umständlich, wenn man ihn in der Allgemeinheit seines Ausdrucks: qui sequitur opinionem vere probabilem, prudenter operatur et non peccat nimmt, aber in diesem Sinne genommen ist der Probabilismus irrig, und führt zu vielen irrigen Entscheidungen, wie schon bewiesen wurde.

Zwanzigstes Hauptstück.

Eine entschiedene Ausnahme von unserer Regel.

216. Bei vielen menschlichen Handlungen muß man zwei Dinge erwägen; erstens: die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit derselben; zweitens: die Wirkungen, welche thatsächlich und unabhängig von Erlaubtheit oder Unerlaubtheit aus denselben entstehen. Ich werde Beispiele anführen, um dies klarer zu machen. Ich taufe ein Kind mit einer Flüssigkeit, welche nicht natürliches Wasser ist, die ich aber invincibel für Wasser halte; ich sündige also nicht, deßungeachtet wird das Kind auf diese Weise nicht getauft. So ziele ich mit dem Schießgewehr nach einer Hecke, invincibel glaubend, daß ich damit ein Thier tödte, und doch ist es ein Mensch, den ich in Folge dessen erschieße; ich sündige nicht in diesem Falle, aber der Mensch stirbt in der That davon: die reale Wirkung, einen Menschen zu tödten, und die negative Wirkung, ein Kind

nicht zu taufen, folgen aus der bloßen Materialität meiner Handlung, und hängen gar nicht von meinem Denken oder von meinem Gewissensdiktamen ab. Mag ich sündigen oder nicht sündigen, der Mensch bleibt wirklich erschossen, und das Kind bleibt wirklich ungetauft. Auf diese Art beeinflußt die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit meiner Handlung die Wirkungen derselben gar nicht.

217. Dieser Unterschied unter den Handlungen ist sehr wichtig. Wenn also aus der bloßen Materialität der Handlungen, unabhängig von der Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, eine Wirkung oder Folge sich ergiebt, die für Andere nachtheilig ist, dann sind wir durch das Gesetz der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe verpflichtet, jede Gefahr und jeden Zweifel in Betreff eines solchen Nachtheils zu vermeiden. In diesen Fällen kann man auch nicht einmal mit dem spekulativen Zweifel, ob jene Wirkung oder jene nachtheilige Folge sich daraus ergeben werde, handeln; denn alsdann tritt das ganz gewisse Gesetz der Gerechtigkeit ein und verbietet das Handeln. So ist es z. B. nicht erlaubt, ein Kind mit einer Flüssigkeit zu taufen, in Betreff welcher man vernünftigermassen zweifelt, ob es natürliches Wasser sei; ist es ferner nicht erlaubt, ein Gewehr abzuschießen, wenn ein Zweifel entsteht, ob nicht ein Mensch statt eines Thieres dadurch getroffen werden könne. In solchen Fällen nimmt das gewisse Gesetz der Gerechtigkeit der menschlichen Freiheit ihren Besitz, und läßt nicht zu, daß man sich bei den spekulativen Zweifeln das praktische und feste Gewissensdiktamen bilden könne. Das sind eben diejenigen, in welchen die berühmte Regel ad litteram festzuhalten ist: In dubiis tutior pars eligenda est. Man muß sich hier durchaus sicher stellen, da gelten keine probabeln, auch keine probableren, ja selbst nicht die allerprobabelsten Gründe.

218. Ich habe in dem Titel dieses Hauptstückes eine A u s n a h m e von der allgemeinen Regel des Besitzes angekündigt. Als solche erscheint sie beim ersten Anblick, in Wirklichkeit ist sie aber keine Ausnahme, sondern eine Bestätigung und eine nothwendige Folge der Regel. In den erwähnten Fällen befindet sich das Gesetz der Gerechtigkeit im gewissen Besitz. Die menschliche Frei-

heit bleibt also gebunden, und kann in solchen Fällen nicht handeln, und das wird durch dieselbe Regel geboten. Wir haben also hier einen neuen sehr überzeugenden Beweis von der Richtigkeit der Regel. Im Probabilismus und im Probabiliorismus bilden die erwähnten Fälle eine wahre und wirkliche Ausnahme. Es kann nicht allgemein wahr sein, daß es erlaubt sei in zweifelhaften Fällen die probable oder wenigstens die probablere Meinung zu befolgen; man muß nothwendig alle diejenigen Fälle ausnehmen, in welchen die Materialität der Handlung selbst Andern nachtheilig sein kann. Dagegen passen dieselben Fälle ganz gut unter die Regel vom Besitz. Auf diese Weise wird also die Allgemeinheit der Regel zu einem neuen Beweise für die Richtigkeit derselben.

219. Suchen wir nun zu ermitteln, warum in einzelnen Fällen das anzunehmen ist, was wir eine Ausnahme genannt haben. Die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der menschlichen Handlungen hängt lediglich von dem festen Gewissensdiktamen ab. Ohne dieses Diktamen sündigt man, wenn auch die Handlung an und für sich erlaubt, d. h. von keinem Gesetze verboten ist. Dieser Punkt ist nach der Ansicht aller Autoren, die Jansenisten ausgenommen, gewiß; letztere bringen die Sünde mit der invincibeln Unwissenheit und mit der absoluten Nothwendigkeit in Verbindung. Man wird dies erkennen, wenn man ihre Ansichten über die conscientia erronea oder das auf einen nicht verschuldeten Irrthum sich stützende Gewissen liest. Dagegen hängt der Schaden, welcher Andern aus einer Handlung erwächst, nicht von dem Gewissensdiktamen, sondern von der Handlung selbst, und zwar so zu sagen von ihrer Materialität ab. Also bei den Handlungen, welche keine Gefahr, Andern zu schaden, mit sich bringen, genügt es, ein festes Gewissensdiktamen zu bilden, um nicht zu sündigen; damit ist Alles abgeschlossen. Wie man sich vermittelst unserer Regel mitten in den spekulativen Zweifeln dieses feste Diktamen bilde, das haben wir früher zur Genüge erklärt. Aber bei jenen Handlungen, welche die Gefahr, Andern zu schaden, mit sich bringen, ist es unmöglich, sich bei Vornahme derselben ein festes Gewissensdiktamen zu bilden,

weil es immer ein sicheres, gewisses Gesetz der Gerechtigkeit giebt, welches gebietet, jene Gefahr zu vermeiden. Diese Gefahr entsteht aus der Materialität der Handlung selbst, man kann sie also nicht anders vermeiden, als indem man unterläßt, diese Handlung vorzunehmen und sich so davor sichert, Andern zu schaden. Wenn es sich um Zweifel über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Handlungen handelt, dann, so sagen Viele, setzen wir uns ja auch durch Vornahme der Handlung der Gefahr zu sündigen aus. Diese Proposition ist jedoch falsch, wie schon früher gesagt wurde. (Nr. 144.) Sobald auf der ganz gewissen Regel vom Besitz das feste Gewissensdiktamen gebildet worden, ist auch jede Gefahr zu sündigen beseitigt. Mit diesem Diktamen sündigt man niemals; wenn es sich aber um Zweifel handelt, ob eine Handlung Andern schädlich sei oder nicht, kann man die Gefahr des Schadens nicht anders aufheben, als indem man unterläßt, die Handlung vorzunehmen; dann sind wir also durch das Gesetz der Gerechtigkeit oder der Nächstenliebe verpflichtet, sie nicht vorzunehmen.

220. Wenn einmal diese große Verschiedenheit der Handlungen, welche mit der Gefahr eines Nachtheils für den Nächsten verbunden sind, von den Handlungen, die mit einer solchen Gefahr nicht verbunden sind, wohl begriffen ist, dann lassen sich viele Moralfälle mit großer Leichtigkeit richtig entscheiden. Ich führe einige Beispiele an. Ein Priester, welcher zweifelt, ob er giltig suspendirt sei (wenn nämlich ein solcher Zweifel in foro externo möglich ist), kann erlaubterweise jegliches Sakrament ausspenden, nur nicht das der Buße. Dieses wäre ungiltig in dem Falle, wenn der Priester wirklich und coram Deo suspendirt wäre, und die Nichtigkeit würde nicht durch die bona fides und das richtige Gewissen, welches sich der Priester auf Grund seines Besitzes bildet, verhindert werden. In diesem Falle wäre also der geistliche Nachtheil des Pönitenten abhängig von der bloßen Wirklichkeit der Suspension. Ich setze diesen Fall so in abstracto, um die Regel zu erklären, übrigens hebt eine wirklich ipso facto zugezogene Suspension die Jurisdiktion in foro externo nicht auf, und die Jurisdiktionsakte, welche von dem Suspendirten nachher

ausgeübt werden, sind auch fernerhin giltig bis zur sententia declaratoria des Richters. So hat man in Betreff der gegenwärtigen Zustände von Frankreich entschieden. Aber der Suspendirte sündigt. Ein Arzt kann seinem Kranken eine Medizin nicht geben, bezüglich welcher er zweifelt, ob sie nicht schädlich sein könne. Da die Materie und Form der Sakramente für die Giltigkeit derselben nothwendig ist, so muß man hierin sich stets an die sicherste Meinung halten, um die Sakramente nicht der Ungiltigkeit auszusetzen. Hieraus wird man den Grund erkennen, weßhalb folgende Proposition verdammt worden ist: Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore Sacramenti; relicta tutiore. Ich wurde einstmals über folgenden Fall konsultirt: Ein Priester hatte einige Personen mit Hostien kommunicirt, bei welchen er zweifelte, ob sie konsekrirt seien, und er that dies, indem er sich nach einem andern Beispiel richtete und beruhigte, wo in einer Pfarrei nach gemeinsamer Berathung der Geistlichen eine Hostie zur öffentlichen Anbetung ausgesetzt wurde, in Betreff deren man zweifelte, ob sie konsekrirt sei, weil das Ausfallen der Funktion großes Aergerniß gegeben hätte. Die Fälle sind aber sehr verschieden. Im zweiten Falle erwuchs den Gläubigen kein Nachtheil, auch wenn die Hostie nicht konsekrirt war. Ihre bona fides verhinderte jeden Nachtheil, gerade wie bei jenen, die den Messen von Gottesräubern beiwohnen, die da celebriren, ohne Priester zu sein. Ich sehe hier ganz davon ab, ob es aus andern Gründen unerlaubt gewesen, jene Hostie zur öffentlichen Anbetung auszusetzen. Im ersten Falle aber war die That absolut nicht erlaubt, wegen des geistlichen Nachtheils, welcher den Kommunikanten daraus erwuchs, wenn jene Hostien nicht wirklich konsekrirt waren; denn sie wurden eines Sakramentes beraubt, welches sie doch empfangen wollten.

221. In denselben Fällen, wo Handlungen mit der Gefahr verbunden sind, Andern Schaden zuzufügen, kann jene Nothwendigkeit wohl eintreten, die wir früher auseinandergesetzt haben. (Nr. 159.) Es kann ein Gesetz bestehen, welches verpflichtet, eine gefahrbringende Handlung vorzunehmen; z. B. ein Arzt, ein Chirurg ist

von Amtswegen verpflichtet, die Genesung des Kranken anzustreben, und unter gewissen Umständen haben sie nur ein oder wenige Mittel, die aber alle gefährlich sind. In diesen Fällen gilt der Grundsatz: melius est anceps remedium experiri quam nullum. Man muß dann die größere Probabiliorität befolgen. In solchen Fällen kann man keine Gewißheit haben, und durch die Amtspflicht ist man gezwungen, ein Heilmittel anzuwenden, mithin u. s. w. Uebrigens sündigen diejenigen Aerzte und Chirurgen, welche ohne Nothwendigkeit gefährliche Mittel anwenden, um Experimente zu machen und Geheimnisse zu ergründen. Der Richter entscheidet, wenn er keine Gewißheit findet, die Prozesse nach den probabelsten Gründen. Et sic de caeteris.

Einundzwanzigstes Hauptstück.

Antwort auf die möglichen Einwendungen.

222. Erste Einwendung: Der Richter muß, wenn er die Rechtsgewißheit bei zwei streitenden Parteien nicht ermitteln kann, die Entscheidung fällen, indem er sich an die größere Probabilität hält. Und wenn auf diese Weise drei oder zuweilen auch nur zwei konforme Erkenntnisse gefällt sind, so wird der Besitzende, wenn er den Prozeß verliert, seines Besitzes beraubt. Mithin ist es erstens nicht wahr, daß man in zweifelhaften Fällen der Regel vom Besitze folgt, denn hier folgt der Richter offenbar der größeren Probabilität auch gegen den Besitz. Zweitens ist auch, um Jemanden aus seinem Besitze zu verdrängen, die moralische Gewißheit nicht nothwendig, sondern es genügt die Probabilität, wenigstens die größere Probabilität.

223. Antwort: Das, was von dem Verfahren gesagt worden, welches ein Richter zu beobachten hat, ist wahr. Aber man bemerke, daß der Richter in den Prozessen über spekulative Zweifel entscheidet, und nicht so fast den Besitz als den Titel des Besitzes, oder das Eigenthum, die Herrschaft (dominium) über den Gegenstand untersucht. Wir haben schon oben (Nr. 120.) den Unterschied kenn-

bar gemacht, welcher zwischen Herrschaft und Besitz besteht, und wie Eines ohne das Andere sein kann. Wenn also die Gründe und die Titel der Herrschaft untersucht worden, und man keine Gewißheit haben kann, so muß man nach den probableren Gründen und Titeln entscheiden, denn wir nehmen vernünftigerweise an, daß wir uns mit diesen der Wahrheit mehr nähern. Dieselbe Methode wird auch bei der Entscheidung von Moralfällen eingehalten. Wenn man in abstracto und spekulativ untersucht, ob eine Handlung erlaubt sei oder nicht, so werden wir immer beim Entscheiden den probableren Theil erwählen. In der That folgen auch alle Autoren beim Lehren und in der spekulativen Wissenschaft derjenigen Meinung, welche probabler ist.

224. Um diese Antwort besser zu verdeutlichen, bemerke man, daß man in den Tribunalen des forum externum nur auf zwei Arten Prozesse führt; die eine heißt: in possessorio, die andere: in petitorio. Man streitet in possessorio, wenn Jemand seinen Gegner des Vermögens, welches derselbe besitzt, zu berauben sucht, und dabei geht es direkt und unmittelbar gegen den Besitz. Um diesen zu erlangen, bringt man die Gründe des dominium (Eigenthum) bei; z. B. daß jenes Vermögensstück ein Fideikommiß, daß es geraubt sei u. s. w. Wenn diese Gründe klar und gewiß sind auf den ersten Blick, so daß sie gar keinen vernünftigen Zweifel zulassen, dann wird sofort der Prozeß gewonnen, und der Gegner wird seines Besitzes verlustig. Wenn aber diese Gründe unklar und vernünftigen Einwendungen ausgesetzt sind, so wird sofort zu Gunsten des Besitzenden entschieden und erkannt: manuteneri in possessione. Gerade dasselbe Verfahren tritt bei moralischen Entscheidungen im Gewissensforum ein. Es werden nicht die spekulativen Zweifel über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der menschlichen Handlungen entschieden, gleichwohl werden diese vor allem Andern untersucht, um zu sehen, ob man moralische Gewißheit haben könne, was, wie wir schon gesagt haben, Pflicht ist. Wenn sich diese Gewißheit bei spekulativen Fragen findet, so hebt sie sofort den Besitz auf, oder bestätigt ihn dauernd. So verhält es sich mit der spe-

kulativen Frage, welche bei den Autoren sehr ungewiß und zweifelhaft ist, ob man nämlich verpflichtet sei, die beträchtlich erschwerenden Umstände zu beichten; ich schmeichle mir, die Gewißheit, daß eine solche Pflicht nicht bestehe, gefunden zu haben, wie man oben (Nr. 180.) sehen kann. Der Fall ist dann nicht mehr zweifelhaft, und darum hat die Regel vom Besitz nicht mehr Anwendung, die nur in dubiis Platz greift. Wenn man nun aber in spekulativen Fragen die Gewißheit nicht finden kann, und trotz alles Studirens und Untersuchens darüber dieselben ungewiß und zweifelhaft bleiben, dann befinden wir uns in dubiis, d. h. in dem Falle, die Regel vom Besitze anzuwenden. Wir sind also in einem Prozesse in possessorio, und werden richtig nur nach dem Besitze entscheiden, d. h. indem wir entscheiden, daß derselbe fortzusetzen sei. Wenn in petitorio Prozeß geführt wird, wenn die Titel und Gründe des Dominium untersucht werden, und man darüber nicht Gewißheit finden kann, so wird zu Gunsten der größeren Probabilität entschieden, wie es ja auch bei wissenschaftlichen Belehrungen, und wenn über die Wahrheit oder Falschheit der spekulativen Fragen in abstracto entschieden wird, die Moralisten thun. Es geht also damit gerade so in foro interno, wie in foro externo.

225. Es ist ferner wahr, daß zwei oder drei konforme Sentenzen, die gemäß der größeren Probabilität gefällt worden, den Besitz aufheben, aber dieses tritt nicht kraft der größeren Probabilität ein, welche die Titel und die Gründe des Eigenthums (dominium) ungewiß läßt. Jene Wirkung folgt aus einem Partikulargesetze, welches gebietet, daß derjenige in Besitz gesetzt werde, welcher zwei oder drei konforme, für ihn günstige Sentenzen davon getragen hat, gleichviel ob dieselben nur auf eine größere Probabilität sich stützen. Dieses Partikulargesetz ist sehr nützlich, ja sogar nothwendig für das allgemeine Wohl, um den Prozessen ein Ende zu machen, die sonst nie aufhören würden, und damit: dominia rerum non sint semper incerta. Es verhält sich mit diesem Gesetze, wie mit dem der Verjährung. Dasselbe tritt nun auch auf dem sittlichen Gebiete ein. Zum Beispiel kann jenes bekannte Gesetz von

Benedikt XIV. dienen, daß, wer von der Abstinenz der Fleischspeisen dispensirt ist, auch nicht die Pflicht hat, in der vierzigtägigen Fasten zu fasten u. s. w. Vor diesem Gesetze war die spekulative Frage unter den Theologen streitig, und probable Gründe gab es hinc inde. Der Papst erklärt, daß er diese Frage nicht in abstracto entscheiden, sondern sie in ihrer Probabilität lassen will, und deßungeachtet gebietet er durch ein ausdrückliches Gesetz, daß das Fasten zu beobachten sei, auch wenn von der Abstinenz dispensirt worden. Nicht die größere Probabilität ist also dasjenige, was die Verpflichtung des Fastens in diesem Falle herbeiführt, sondern das ausdrückliche Gesetz, und ebenso ist nicht die größere Probabilität dasjenige, was nach zwei oder drei konformen Sentenzen den Besitz aufhebt, sondern ein besonderes Gesetz, welches dies nach so vielen Sentenzen vorschreibt.

226. Zweite Einwendung: Wir haben schon früher mehrmals die Schwierigkeit angedeutet, welche mit dem bekannten in dubiis tutior pars est eligenda gegen unsere Regel erhoben worden, und haben darauf geantwortet, es wäre also nicht nothwendig, sie von Neuem zu berühren und von Neuem darauf zu antworten. Weil aber die Gegner niemals aufhören, auf diesem Ausspruche als auf ihrem wirksamsten Argumente zu bestehen, und weil in der That diese Einwendung am meisten Schein von Wahrheit für sich hat, so halte ich es für gut, hier in Kürze die Antworten zusammen zu stellen, welche auf jenen Ausspruch zu geben sind, und alle Schwierigkeit beseitigen.

227. Erstens: Jene Worte: in dubiis, nimmt man in neuerer Zeit im Sinne von spekulativen Zweifeln, und sollen so viel bedeuten, als: daß in einer Moralfrage es hinc inde probable Gründe gebe. Bei den alten Scholastikern wurden diese Worte nicht in diesem Sinne verstanden, sondern bedeuteten den praktischen Zweifel, d. h. nämlich den Fall, wenn Jemand sich bei Vornahme einer Handlung nicht ein ganz festes Gewissensdiktamen bildet. In diesem zweiten Sinne hat jener Ausspruch seine volle Richtigkeit. Daher kommt es dann auch, daß, wenn unsere Gegner die Autorität der alten Scholastiker, welche jenen

Ausspruch anwenden, citiren, sie ihn nicht in seinem rechten Sinn citiren, und die alten Scholastiker Dinge sagen lassen, an die sie in der That nicht denken. Zweitens: Jener Ausspruch in seiner modernen Auslegung ist in formeller Weise der von der Kirche verurtheilte Tutiorismus. Alexander VIII. verurtheilte folgende Proposition (3.) in seinem Erlasse vom 7. Dezember 1790: Non licet sequi inter opiniones probabiles probabilissimam. Selbst die allerprobabelste Meinung ist sehr oft nicht die sicherste. So ist es z. B. wenngleich nicht eine gewisse, aber doch unzweifelhaft die probabelste Meinung, daß es erlaubt sei, den, der das Leben ungerechter Weise angreift, cum moderamine inculpatae tutelae zu tödten. Es giebt aber einige heilige Väter und Theologen, welche behaupten, es sei nicht erlaubt. Man lese hierüber Nr. 148. u. ff. Das Sicherste für unsere Gewissen wäre also, den ungerechterweise Angreifenden nicht zu tödten. Ebenso ist es eine allerprobabelste (?) Meinung, daß man nicht verpflichtet sei, Matutinum und Laudes zu beten, bevor man Messe liest; da jedoch Einige meinen, man sei verpflichtet, so ist das Allersicherste, sie vorher zu beten. Auf diese Weise würden wir uns bei jeder Moralfrage immer dem Gesetze gefangen geben, würden wir immer für die Verpflichtung entscheiden, immer unsere Freiheit binden, auch in den Fällen, wo es am allerprobabelsten ist, daß keine Pflicht bestehe. Das ist eben der verurtheilte Tutiorismus, und es ist wahrhaft Aergerniß gebend, wenn ein katholischer Mund oder eine katholische Feder ihn aufstellt. Drittens: Wohin führt dieser Grundsatz: in dubiis tutior pars est eligenda, am Ende? Zur Verzweiflung oder zur Freigeisterei. Welche furchtbare und wirklich unerträgliche Last wird auf diese Weise den Schultern der Menschen aufgebürdet! Man braucht nur einen Augenblick die unermeßliche Zahl und Mannigfaltigkeit weltlicher und kirchlicher Gesetze zu bedenken. Verlangen, daß man bei allen in Betreff dieser Gesetze entstehenden Zweifel, immer gemäß dem Gesetze zu handeln habe (denn das wäre ja das Allersicherste), hieße so viel, als Unmögliches verlangen. Viertens: Unter den Regeln des kanonischen und bürgerlichen Rechts befinden sich auch

mehrere, die dem Prinzip, welches wir bekämpfen, geradezu widerstreiten; so unter Andern die: In dubiis melior est conditio possidentis. Aus welchem Grunde sollen wir jenem Prinzip den Vorzug vor diesen Regeln geben? Einer Regel vor zehn oder zwölf andern? Etwa weil man sich in dubiis kein richtiges und festes Gewissensdiktamen bilden kann. Das ist falsch, die ganze vorliegende Abhandlung beweist dies augenfällig. Vielleicht, weil, wenn man nicht den sichersten Theil erwählt, man sich der Gefahr aussetzt, zu sündigen? Auch dies ist falsch, und das haben wir bewiesen. Also warum sollen wir nun viele Regeln aufgeben, um eine, die diesen vielen widerspricht, zu befolgen? Fünftens: Die Unbedachtsamkeit einzelner Probabilioristen ist wirklich auffallend, welche, um den Probabiliorismus zu beweisen, die Regel citiren: In dubiis tutior pars eligenda est. Das Probablere ist noch nicht immer das Sicherere. Was wollen wir also mit dieser Regel beim Probabiliorismus? Wozu sie citiren? Vielleicht um den Probabilismus zu bekämpfen? Aber dieselbe Regel widerstreitet ja eben so sehr auch dem Probabiliorismus? Und wie kann man mit Verstand eine Regel citiren, welche in dem Sinne aufgefaßt, in dem man sie citirt, von der Kirche verurtheilt worden ist?

228. Dritte Einwendung: Ohne festes Gewissensdiktamen kann man nur sündigen; darüber zweifelt Niemand. Omne quod non est ex fide, peccatum est,*) sagte der heilige Paulus. Ante omnia opera verbum verax praecedat te et ante omnem actum consilium stabile, sagt der heilige Geist im Ecclesiastikus.**) Wenn man mit Probabilität hinc inde zweifelt, ob eine Handlung erlaubt sei oder nicht, so ist es unmöglich, in diesem Zweifel Gewißheit zu haben, weil die Probabilität nothwendig die Gewißheit ausschließt. Man kann auch über principia reflexa, wie die Probabilisten sagen, keine Gewißheit haben, weil bei allen principia reflexa es immer ungewiß und unzweifelhaft bleibt, ob die Handlung erlaubt oder unerlaubt sei. Auf das Letztere stützen

*) Ad Rom. XIV. v. 23.

**) XXXVII. v. 20.

sich die Probabilioristen, z. B. der Jesuit P. Tirsus Gonzalez, die Dominikaner PP. Gonet und Gazzaniga u. s. w. Sie geben es als einen ganz gewissen Grundsatz aus: Nullo modo posse ex principiis reflexis dubium speculativum tolli et moralem certitudinem induci.

229. Antwort: Diese Einwendung widerstreitet zunächst eben so sehr dem Probabiliorismus, und zwar ergiebt sich dies von selbst. Man muß staunen, daß Probabilioristen dies vorbringen wollen. Dann ist es zwar ganz wahr, daß man niemals Gewißheit haben wird, ob die Handlung an sich erlaubt sei oder nicht, und darum kann auch der spekulative Zweifel nicht aufgehoben werden; aber das Gewissensdiktamen wird weder auf die Ungewißheit und auf den spekulativen Zweifel gebaut, noch kann es darauf gebaut werden. Es wird auf einen gewissen und unzweifelhaften Grundsatz gebaut, nämlich: in dubiis standum est pro possessione. Dieser Grundsatz läßt den spekulativen Zweifel ganz bestehen, und versichert vollkommen, daß es erlaubt sei, mit solchem Zweifel gemäß der Regel vom Besitz zu handeln. Mit einem Worte: der spekulative Zweifel betrifft das Dominium, die Erlaubtheit in abstracto, und nicht die Erlaubtheit in concreto, ob man nämlich erlaubterweise in der Ausübung des Dominium fortfahren, und gemäß dem Besitze handeln könne. Kehren wir zu unserm Beispiel von der Tabakdose (Nr. 120.) zurück. Hier bezog sich der Zweifel auf das Dominium, welches ungewiß und zweifelhaft war; es bezog sich aber nicht auf den Besitz der Dose, der ganz gewiß ist. Meine Handlung, die Dose zu behalten und zu gebrauchen, d. h. in der Ausübung des vermeintlichen Dominium fortzufahren, wird für mich gewiß eine erlaubte, nicht aus dem Titel des ungewissen Dominium, sondern aus dem Titel des gewissen Besitzes, und aus der Gewißheit des Grundsatzes: in dubiis melior est conditio possidentis. Darum hat auch P. Gazzaniga diese Ordnung und diesen Einfluß der Verhältnisse nicht begriffen oder nicht begreifen wollen. Nullo modo potest ex principiis reflexis dubium speculativum tolli. Das ist unumstößlich wahr. P. Gazzaniga fügt aber hinzu: et moralem cer-

titudinem induci. Hier muß ich seine Meinung bestreiten. Die moralische Gewißheit entsteht nicht aus spekulativen Prinzipien, wie P. Gazzaniga vorauszusetzen scheint, sondern aus einem Prinzip, das von den spekulativen Prinzipien völlig gesondert und verschieden ist, nämlich aus der Regel vom Besitz. Auf dieses Prinzip müssen nothwendigerweise auch die Probabilioristen rekurriren, weil, wenn wir bloß auf die spekulativen Zweifel Rücksicht nehmen wollen, wir immer in Ungewißheiten sein und niemals ein Fundament haben werden, auf welches man ein festes Gewissensdiktamen gründen könnte. So werden wir also auch, falls zweifelhafte Gesetze sich im Besitze befinden, immer nach dem Gesetze handeln müssen; wenn aber Gesetze zweifelhaft sind und sich nicht im Besitze befinden, so werden wir immer die Freiheit zu handeln haben, auch in allen denjenigen Fällen, in welchen es probabler ist, daß solche Gesetze existiren. Der Probabiliorismus stürzt also ebenso wie der Probabilismus zusammen, und es bleibt nichts übrig, als den verurtheilten Tutiorismus zu befolgen, wenn das wahr ist, was P. Gazzaniga gesagt hat.

230. Die Gerechtigkeit und Gewißheit des Prinzipes vom Besitz will ich nun auf einem andern Wege beweisen. Ein Gesetz, das ich invinciblerweise nicht kenne, kann mich nicht verpflichten, auch wenn es wirklich existirt. Diese Proposition ist ganz gewiß, ja sogar Glaubenssatz, und nur die Ketzer bestreiten sie. Wenn nun ein Gesetz zweifelhaft ist, so ist es mir invinciblerweise unbekannt. Ich sage, es ist mir unbekannt, und das ist ganz klar; denn der Zweifel ist dem Wissen entgegengesetzt, mithin ist er eine Art von Nichtwissen. Id enim opinatur quod NESCIT, sagt Laktantius*), und Cicero**): Opinatio est judicare, se scire quod NESCIAT. Gründe, die hinc inde probabel sind, können niemals die Wirkung hervorbringen, daß ich in Wahrheit sagen könnte: ich weiß dies; mit Wahrheit kann ich nur sagen: ich weiß dies nicht gewiß, ich weiß es nicht. Ich sagte vorhin: es ist mir invinciblerweise unbekannt. Nachdem

*) Divin. Instit. Lib. III. cap. III. n. 8.

**) Lib. IX. Tusculan. quaest.

ich alles Studium daran gesetzt, und alle Sorgfalt angewendet habe, um den spekulativen Zweifel zu entscheiden und aufzuheben (denn ich habe schon mehrmals bemerkt, daß wir verpflichtet sind, dieses Studium und diese Sorgfalt dem Handeln vorauszuschicken), und wenn dann mein Zweifel noch bleibt, so ist meine Unwissenheit gewiß invincibel und inkulpabel, das ist in terminis einleuchtend. Sodann entschließe ich mich auf Grund des ganz gewissen Prinzipes zu handeln, daß ein invinciblerweise nicht gekanntes Gesetz nicht verpflichtet, ich handle also erlaubt. Der heilige Thomas spricht von der Unwissenheit folgendermaßen: Si sit talis ignorantia, quae omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.*) Ich weiß nicht, ob ein solches Gesetz existire oder nicht, ich bin nicht verpflichtet, sein Dasein zu wissen, hanc scire non teneor, weil es für mich nach Anwendung aller Sorgfalt unmöglich ist, es zu wissen, und Niemand kann zum Unmöglichen verpflichtet sein. Also meine Unwissenheit omnino me excusat a peccato, auch wenn ich gegen das Gesetz, das wirklich et coram Deo existirt, handle. Hieraus ersieht man klar, daß ich das feste Diktamen beim Handeln in diesem Falle nicht auf die größere oder geringere spekulative Probabilität hinsichtlich der realen Existenz oder Nichtexistenz des Gesetzes gründe; ich gründe es auf das für mich durch mein innerstes Gefühl ganz gewisse Faktum meines Nichtwissens und auf das gleichfalls ganz gewisse Prinzip, daß die invincible Unwissenheit von jeder Sünde frei spricht. Man ersieht auch hieraus, daß, wenn ich so handle, ich mich durchaus nicht der Gefahr zu sündigen aussetze, und somit erwähle ich mir für mein Gewissen den allersichersten Weg. Dieser neue Beweis schließt in sich die Antwort auf alle Schwierigkeiten ein, die man erheben könnte.

231. Vierte Einwendung: Im Falle des Zweifels befindet sich weder Gesetz noch Freiheit im Besitz. Im Falle eines zweifelhaften Gesetzes muß ich nothwendigerweise zweifeln, ob ich

---

*) 1. 2. qu. LXXVI. art. 3. corp.

frei bin oder nicht, und die Handlung vornehmen kann, um die es sich handelt, mithin steht die Freiheit nicht in gewissem und legitimem Besitze ihrer selbst. In solchen Fällen wird vielmehr das Gesetz im Besitze sein, denn wenn die Existenz des Gesetzes probabel ist, und ich gemäß der Freiheit handle, so laufe ich probablermaßen Gefahr, gegen das Gesetz zu handeln. Die Regel vom Besitze kann folglich auch nicht zur Entscheidung von Moralfällen dienen. Weil aber in zweifelhaften Fällen zum Handeln gemäß dem Gesetze verpflichten eben so viel heißt als den von der Kirche verurtheilten Tutiorismus befolgen, so bleibt nichts übrig, als sich an den Probabiliorismus zu halten. Auf diese bloße Sophisterei steift sich ganz besonders der Jesuitengeneral P. Tirsus Gonzalez, um den Probabiliorismus zu beweisen.

232. Antwort: Hier verwechselt P. Gonzalez sehr ungeschickt das **Dominium** an Dingen mit dem Besitze derselben. Sobald das Gesetz zweifelhaft ist, ist es auch ganz wahr, daß auch die Freiheit an sich, d. h. in ihrem Dominium zweifelhaft ist. Da das Gesetz und die Freiheit in moralischen Dingen gegenseitig relative termini sind, so wird, wenn ein terminus zweifelhaft und ungewiß ist, auch der andere nothwendigerweise ungewiß und zweifelhaft. Also der Zweifel in Betreff des Gesetzes betrifft so zu sagen das Dominium und die Existenz der Freiheit in abstracto. Aber er betrifft deßhalb nicht den Besitz der Freiheit. Dieser ist gewiß früher als die Verpflichtung eines jeden Gesetzes, und muß nothwendigerweise als vor der Verpflichtung eines jeden Gesetzes existirend gedacht werden. Aus dieser Anteriorität ergiebt sich nicht die Freiheit an und für sich, sondern der Besitzstand der Freiheit. (Siehe oben Nr. 3.) Das zweifelhafte Gesetz kann mit dieser Anteriorität gar nichts anfangen; es berücksichtigt und berührt sie gar nicht. Das zweifelhafte Gesetz läßt also die Freiheit in ihrem vollen und gewissen Besitz, und folgeweise auch in ihrem vollen Rechte, darin zu verharren. Kehren wir zu unserm Beispiel von der Dose wieder zurück. (Vgl. Nr. 120.) Das Dominium über die Dose, über welches ich früher Gewißheit hatte, wird jetzt zweifelhaft und ungewiß durch die probabeln Gründe,

welche mir angegeben worden, um zu beweisen, daß jene Dose gestohlen sei. Aber solche Gründe haben gar keinen Einfluß in Betreff der Gewißheit meines legitimen Besitzes jener Dose. Man darf also nicht die Freiheit an und für sich mit ihrem Besitze verwechseln, noch auch von der Zweifelhaftigkeit jener auf die Zweifelhaftigkeit dieses schließen. Da das Buch des P. Gonzalez über den Probabiliorismus größtentheils von eben diesem Mißverständnisse durchzogen ist, welches die Freiheit mit ihrem Besitze verwechselt, so wird Jeder einsehen, wie viel Werth demselben beizumessen sei.

233. Fünfte Einwendung: Der heilige Augustin sagt:*) daß man schwer sündige, wenn man in denjenigen Sachen, welche das Seelenheil betreffen, Zweifelhaftes befolge und Gewisses unterlasse; wenn also Jemand an der Giltigkeit der Donatistentaufe zweifelt, und doch von dieser Sekte sich die Taufe geben läßt, so sündigt er; denn wenn er sie in der katholischen Kirche empfinge, so wäre die Frucht derselben gewiß. Qui in parte Donati Baptismum susciperet, etiam si dubium haberet non illic recte accipi, quod in Catholica recte accipi certum haberet, graviter peccaret in rebus ad salutem animae pertinentibus vel eo solo, quod certis incerta praeponeret. **) Und später bemerkt der heilige Lehrer noch: accipere itaque in parte Donati, si incertum est esse peccatum, quis dubitet certum esse peccatum? Also man sündigt, wenn man in zweifelhaften Fällen die Probabilität befolgt, und die Gewißheit unberücksichtigt läßt.

234. Antwort: Im Munde eines Tutioristen ist dieses Argument passend, aber bei einem Probabilioristen muß es befremden. Hier handelt es sich nicht um größere oder geringere Probabilität; es handelt sich hier um Probabilität gegen Gewißheit, und es ist ein unerschütterlicher Satz, daß die Gewißheit auf der einen Seite die Probabilität auf der kontradiktorischen Seite zerstört. Die angeführte Stelle paßt also gar nicht auf unsern Gegenstand. Ich wiederhole zum zehnten oder zwölften Male,

*) Libr. 1. de Bapt. contr. Donat. Cap. III. n. 4.

**) Ibid. Cap. V., n. 6.

weil es gar zu nothwendig ist, die unseligen Verwechslungen aufzuheben, welche diese ganze Frage verwirren; ich wiederhole, sage ich, daß man bei unserer Regel niemals der Probabilität spekulativer Fragen folgt. Diese dient zu nichts Anderem, als den einzigen Punkt zu entscheiden: Ich befinde mich in einem zweifelhaften Falle. Dann tritt die Regel vom Besitze ein und entscheidet für das Handeln, und wenn ich dieser Regel folge, so folge ich der Gewißheit.

235. Sechste Einwendung: Man citirt einige Stellen des kanonischen Rechtes, welche sagen, daß man in zweifelhaften Fällen den sichersten Weg einzuschlagen habe. So erwählt z. B. Clemens V. in der Bulle Exivit de Paradiso zur Entscheidung einer Frage folgenden Weg: Nos itaque attendentes, quod in his, quae salutem animae respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiae pars securior est tenenda, dicimus etc.

236. Antwort: Auf diese Schwierigkeit haben wir schon früher zur Genüge geantwortet. Wenn Jemand graves remorsus conscientiae hat, und nicht das feste dictamen, alsdann giebt es für ihn keinen andern Ausweg, als den Tutiorismus zu erwählen. Aber die Regel vom Besitze, wenn sie richtig befolgt wird, hebt nicht bloß die großen, sondern auch die kleinen Gewissensbisse auf, und bringt eine feste moralische Sicherheit beim Handeln hervor.

237. Siebente Einwendung: Der Probabilismus ist vom französischen Klerus im Jahre 1700 verurtheilt worden. Diese Autorität ist von großem Gewicht.

238. Antwort: Mag diese Autorität Gewicht haben, so viel man nur will, (sie ist jedoch gewiß nicht der Art, daß es eine Verwegenheit wäre, sie zurück zu weisen oder ihr zu widersprechen;) so bemerke ich darauf, daß die französischen Bischöfe, welche sich in jenem Jahre versammelt hatten, bei ihrer Erklärung den Probabiliorismus, wie er gewöhnlich allgemein aufgestellt wird, im Sinne hatten. Von diesem gebe auch ich zu, daß die allgemeine Ausdrucksweise desselben nicht richtig ist, und zu falschen Entscheidungen führt. Um dieser falschen Allgemeinheit abzuhelfen, be-

darf es nur zweier Worte, wie wir schon anderswo gesagt haben. Man sage so: Qui sequitur opinionem vere probabilem FAVENTEM POSSESSIONI, prudenter operatur et non peccat. Diese beschränktere Definition giebt den Grundgedanken des Probabilismus wieder, und ist zugleich eins mit unserer Regel vom Besitz.

239. Achte Einwendung: Alle Menschen folgen, ihrer inneren Ueberzeugung nach, naturgemäß dem Probabiliorismus in den menschlichen Angelegenheiten, wenn sie keine Gewißheit haben können. Wenn es sich z. B. darum handelt, Geld auf Zins auszugeben, und sich zwei Personen zeigen, um es zu erhalten, so zieht man diejenige Person vor, bei der mehr Probabilität vorhanden ist, daß sie das Kapital konserviren und die Zinsen pünktlich zahlen werde. Wer das Geld Personen von geringerer Probabilität gäbe, bei denen folglich auch mehr Gefahr wäre, Kapital und Zinsen zu verlieren, den würde die ganze Welt für einen unverständigen Menschen halten. Es ist ganz klar, daß die Klugheit immer die größere Probabilität fordert, wo man nicht Gewißheit haben kann. Es ist unbegreiflich, warum diese Regel nicht noch mehr in Sachen, welche das Heil der Seelen betreffen, gelten, und warum man den nicht für sehr unverständig halten soll, der in solchen Dingen das minder Probable dem mehr Probabeln vorzieht. Diese Einwendung hat den Schein für sich, und übt auf Personen eine große Gewalt aus, welche auf das Wesen der Dinge nicht näher eingehen. Dieselbe Einwendung hat auch die Lehre des Probabiliorismus erst zu ihrem Ansehen gebracht, die doch an und für sich viel schlimmer ist, als der Probabilismus, wie wir gezeigt haben. (Nr. 123. ff.)

240. Antwort: Man erinnere sich an den Unterschied unter den menschlichen Handlungen, den wir von Nr. 216—222. erklärt haben. Wenn die menschlichen Angelegenheiten menschlich betrachtet werden, so berücksichtigt man nicht die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Handelns, sondern man berücksichtigt die Wirkungen, welche thatsächlich aus jenen Handlungen sich ergeben, und nicht vom Diktamen unsers Gewissens, sondern von der Natur und Materialität der Handlungen selbst abhängen. Bei

dem angeführten Beispiele von auf Interesse gegebenem Gelde kann man zwei Erwägungen anstellen; **erstens**: ob jene Handlung dem Gewissen nach erlaubt oder unerlaubt sei, und **zweitens**: ob jenes Geld in Kapital und Zinsen sicher untergebracht sei. Die eine Erwägung ist ganz unabhängig von der andern. Ob ich sündige oder nicht sündige, indem ich jenes Geld hingebe, das hat gar keine Beziehung zur Sicherheit des Kapitals und der Zinsen. Ebenso hat die Frage: ob Kapital und Zinsen sicher sind oder verloren gehen, gar nichts damit zu schaffen, ob ich sündige oder nicht sündige, indem ich jenes Geld gebe. Die erste Erwägung hängt nun ganz von meinem Gewissensdiktamen ab; wenn ich auf Grund der Regel vom Besitz mich vergewissert habe, daß ich erlaubt handle, so ist Alles beendigt und Anderes kümmert mich nicht. Aber die zweite Erwägung hängt von Dingen ab, die meinem Gewissensdiktamen ganz fern liegen; die Klugheit fordert, daß ich mich in diesem Punkte so gut als möglich sicher stelle, und wenn ich keine Gewißheit finde, mich wenigstens nach der größeren Probabilität richte. Bei diesen Dingen, welche mit dem Gewissensdiktamen nichts zu thun haben, tritt unsere Regel vom Besitze nicht ein, und kann ich mich auf Grund derselben nicht sichern. Die wesentliche Verschiedenheit ist offenbar, welche zwischen Dingen, die das Seelenheil betreffen, und den menschlichen Angelegenheiten besteht, wenn diese rein menschlich nur mit Rücksicht auf die zeitlichen Interessen betrachtet werden. Die erhobene Einwendung, die scheinbar so gewaltig war, hat im Grunde genommen also gar keine Bedeutung.

Zweiundzwanzigstes Hauptstück.

Die Haupteinwendung und die Antwort auf dieselbe.

241. In diesem Kapitel reden wir von den menschlichen Gesetzen, seien es nun weltliche oder kirchliche. Aus diesen kann man nun gegen unsere Regel eine sehr große Schwierigkeit in folgender Weise herleiten. Die Gewißheit eines Gesetzes bringt

dasselbe in Besitz gegen die Freiheit (Nr. 5.); um den Besitz aufzuheben, in dem es sich befindet, genügen die Probabilitäten nicht, sondern moralische Gewißheit ist dafür erforderlich. (Nr. 1.) Die Gesetze sind heut zu Tage nicht mehr zu zählen, welche gewiß und von den legitimen Oberen gegeben worden sind. Wer nun behauptet, daß diese Gesetze durch Aufhebung, durch Stillschweigen der Oberen, durch Nichtanwendung oder ganz abweichende Anwendung ihre verpflichtende Gewalt verloren haben, wird diese Titel mit Beweisen erhärten müssen, welche moralische Gewißheit bilden. Dieser Beweis ist so schwierig, daß er selten glückt. Als Beispiel mögen die Canones de vita et honestate Clericorum und jene Gesetze dienen, welche den Klerikern das Kartenspiel, die Jagd u. s. w. verbieten. Viele Autoren citiren diese Canones als heute noch bestehend und verpflichtend; viele Andere behaupten dagegen, daß sie durch die entgegengesetzte Gewohnheit ihre verpflichtende Kraft verloren haben. Hier stellt die Freiheit also keinen gewissen Beweis, und erlangt ihre Rechte gegen das Gesetz nicht wieder; mithin fahren alle diese Gesetze fort, auf Grund ihres Besitzes zu verpflichten. Dieselbe Erörterung läßt sich bei einer ungeheuern Anzahl von andern Gesetzen vornehmen. Außer den partikularen Synodalgesetzen für eine jede Diözese gibt es noch allgemeine Gesetze, welche im Corpus juris canonici und im Bullarium der Päpste enthalten sind, das eine ganz artige Zahl von Foliobänden umfaßt. Bei dieser Sachlage wird Jeder erkennen, welche ungeheure Last den Schultern der Menschen aufgebürdet wird, und in welche fürchterliche Bedrängnisse die Gewissen der Christen gebracht werden. Unsere Regel führt also zu all' jenen Schwierigkeiten, welche man mit Recht den Rigoristen vorwirft, und ist im Stande, eine Welt von Skrupeln und auch von Sünden, wenigstens aus conscientia erronea zu erzeugen. Es ist ein ganz unumstößlicher Satz, daß, wenn aus einer Proposition verderbliche und absurde Konsequenzen folgen, diese Proposition auch nicht wahr sein kann. Also unsere Regel, aus der die erwähnten Konsequenzen sich ergeben, ist keine richtige und gute Regel, man kann ihr bei Entscheidung von Moralfällen nicht folgen.

242. Antwort: Um diese Schwierigkeit aufzulösen, die unzweifelhaft eine sehr bedeutende ist, müssen wir mit aufmerksamer Betrachtung uns bemühen, die Natur und das Wesen der menschlichen Gesetze zu erkennen. Erinnern wir uns an die Definition des heiligen Thomas, welche wir früher schon erklärt haben. (Nr. 8.): lex est ordinatio rationis ad commune bonum ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata. Diese Definition enthält fünf Bedingungen, welche gemeinschaftlich und nothwendig den Begriff eines jeden menschlichen Gesetzes erschöpfen. Es muß also mit dem Willen gegeben worden sein, die Unterthanen zu verpflichten, ordinatio; es muß den natürlichen und göttlichen Gesetzen konform sein, rationis; es muß für das allgemeine Wohl förderlich sein ad bonum commune, es muß von dem rechtmäßigen Vorgesetzten gegeben worden sein, ab eo, qui curam communitatis habet; es muß förmlich bekannt gemacht worden sein, promulgata. Wenn auch nur eine einzige dieser Bedingungen fehlt, so ist es nicht Gesetz. Für unsern Gegenstand haben wir nur die Bedingung des öffentlichen Wohles in Betracht zu nehmen.

243. Diese Bedingung ist so nothwendig für das Wesen des Gesetzes, daß der mehrerwähnte heilige Thomas im Art. III. ausdrücklich sagt: Lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Und im vorhergehenden Art. II. führt er als Beweis den Ausspruch des heiligen Isidor*) an: lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta. In diesem Punkte stimmen auch die weltlichen Gesetze in wunderbarer Weise überein. In L. 3. ff. de Constit. Princ. heißt es: in rebus novis constituendis evidens esse utilitas debet. Man berücksichtige wohl das Wort evidens. Uebrigens wird diese Bedingung auch ganz evident aus dem Worte Gottes entnommen. Es giebt unter den Menschen keine Gewalt zu gebieten, sie käme denn von Gott: non enim est potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.**) Die Gewalt zu befehlen ist nun den Menschen nur zum Wohl und Vortheil

*) Lib. V. Etymolog. Cap. XXI.

**) Ad Roman. XIII., v. 1.

der Menschen selbst gegeben, so daß ein Oberer ein bloßer Diener Gottes zum Vortheil seiner Untergebenen ist: Dei enim Minister est tibi in bonum. *) Und so wesentlich ist er minister in bonum, daß er keine gesetzliche Gewalt in malum, d. h. zum Nachtheil und Schaden der Untergebenen hat. Nam etsi amplius aliquid gloriatus fuero de potestate nostra, quam dedit nobis Dominus in aedificationem, et non in destructionem vestram etc. so spricht der heilige Paulus **), die Tradition versteht übereinstimmend unter den Worten: aedificationem, destructionem den Vortheil oder Nachtheil der Untergebenen. Dieselbe Auffassung gilt auch für jene anderen Worte des heiligen Paulus ***): Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate, eben weil das Vermögen adversus veritatem ein den Untergebenen schädliches Vermögen sein würde. Ein nachtheiliges Gesetz ist aber so viel als ein Irrthum, in den der Gesetzgeber gerathen ist. Gott, der seinem Wesen nach die Wahrheit ist, kann dieses Gesetz nicht gutheißen, welches seinem Willen zuwiderläuft. Gott wird es als Strafe für die Menschen zulassen, aber er billigt es gewiß nicht, und kann es auch an sich nicht billigen. Der heilige Johannes Chrysostomus erkennt ausdrücklich an, †) daß die Fürsten von Gott für das allgemeine Wohl und Frommen eingesetzt sind. Deus enim pro utilitate communi hujusmodi Principatus instituit. Ivo von Chartres erkennt bei Besprechung der vom apostolischen Stuhl ausgegangenen Gesetze die Verpflichtung an, sie zu beobachten, und setzt dann hinzu: Cum ea vero, quae indifferenter se habent, et quibus non observatis minime salus periclitatur, vel observatis minime juvatur, tam obnixe servanda sancitis etc., ††) d. h. auf Gesetzen, welche für das öffentliche Wohl nutzlos sind, braucht man nicht zu bestehen, und solche zu befolgen ist man nicht verpflichtet.

---

*) Ibid. v. 4.

**) II. Cor. X., v. 8.

***) II. Cor. XIII., v. 18.

†) Homil. VI. in Cap. II. primae ad Timoth.

††) Epist. LXV. ad Hugonem Lugd.

244. Endlich beweist auch die Vernunft ganz schlagend den Punkt, um welchen es sich hier handelt; Gott hat gewollt, daß die Menschen in Gesellschaft lebten, zu dem Zwecke, damit sie durch dieses Mittel zur geistlichen und zeitlichen Glückseligkeit hingeleitet werden, dem Ziele, welches er ihnen für Zeit und Ewigkeit gesetzt hat. Das ist ein gewisser und von Niemanden bestrittener Punkt. Nun würde aber die menschliche Gesellschaft ohne eine Autorität, welche sie durch Gesetze, Belohnungen und Strafen leitet, regelt und zügelt, offenbar ein Zustand von Unglückseligkeit, von Tumulten, Unordnungen und Kriegen der Einzelnen unter einander sein, die immer von der Eigenliebe getrieben und von heftigen Leidenschaften fortgerissen werden. Es wäre dann unendlich besser, einsam in einem Walde zu wohnen, als Mitglieder einer Gesellschaft ohne Oberen zu sein. Also jene Autorität zu befehlen, welche Gott den Menschen mitgetheilt hat, hat offenbar das Wohl und den Vortheil der Menschen selbst zum Zwecke. Wenn es sich anders verhielte, so hätte Gott gegen den von ihm beabsichtigten Zweck, und gegen seine unendliche Weisheit und Güte gehandelt. Das öffentliche Wohl wird beabsichtigt und auch dann angestrebt, wenn die Anwendung der Autorität zu befehlen für einzelne Personen Nachtheil verursacht, wie z. B. bei Auflegung von Steuern, bei Bestrafung von Uebelthätern.

245. Haben wir nun den Fundamentalpunkt des Wesens der Gesetze fest erfaßt, so folgen alsbald aus demselben drei sehr wichtige Sätze. Erstens: die für das allgemeine Wohl schädlichen Gesetze sind nicht Gesetze und haben keine Gewalt zu verpflichten. Zweitens: dasselbe muß behauptet werden in Betreff der für das öffentliche Wohl völlig unnützen Gesetze, weil in dem einen wie in dem andern Falle die Gesetze schaffende Autorität fehlt, die von Gott nicht anders als in aedificationem gegeben ist. Drittens: die für die Giltigkeit und verpflichtende Gewalt der Gesetze wesentliche Nützlichkeit derselben muß eine beträchtliche und große Nützlichkeit sein, oder muß, wie der citirte Text spricht (Nr. 243.), eine utilitas evidens sein. Ein kleiner und wenig erheblicher Vortheil kann niemals evident sein, und es kann ein

solcher auch kein gerechtes und verhältnißmäßiges Motiv sein, um ein Gesetz zu machen. Die menschliche Freiheit ist ein äußerst kostbares Geschenk Gottes, und den Menschen überaus theuer, die gewöhnlich die eigene Freiheit, d. h. die Bequemlichkeit und das Recht, ohne Fesseln nach dem eigenen Willen zu handeln, sehr vielen andern und recht ansehnlichen Gütern vorziehen. Nun bringt ein jedes Gesetz den Menschen ein wirkliches Uebel, indem es sie in einer bestimmten Materie ihrer Freiheit beraubt. Dieses wirkliche Uebel läßt sich nicht durch einen kleinen, unerheblichen Vortheil aufwiegen; es bleibt also ein Uebel, und das Gesetz, welches dem Publikum nur ein Gut von geringer Bedeutung zuwendet, bringt dem Publikum wirklich ein Uebel, und tritt in die Klasse der nachtheiligen Gesetze ein, welche nicht Gesetze sind und wesentlich die Gewalt nicht haben zu verpflichten. Aus demselben Grunde gehören auch die für das öffentliche Wohl einfach unnützen Gesetze in die Klasse der nachtheiligen Gesetze. Alle Menschen werden durch einen angebornen und sehr starken Instinkt angetrieben, den Gebrauch der eigenen Freiheit Gegenständen von unbeträchtlichem Vortheil vorzuziehen; dieser Instinkt ist die Stimme der Natur. Deßhalb ist ein Gesetz, welches der menschlichen Gesellschaft ein kleines Gut zubringt, eine Zusammensetzung von Gutem und von Bösem, wobei das Uebel offenbar überwiegt, mithin ist es absolut ein Uebel.

246. Diese drei Folgerungen (welche sich auf die einzige von den nachtheiligen Gesetzen zurückführen lassen,) führen uns zur Betrachtung einer Wahrheit, welche auf den ersten Anblick für die Gesetzgeber eine Beleidigung zu enthalten scheint; aber man wird bald erkennen, daß sie für sie sehr vortheilhaft ist, und ganz außerordentlich dahin wirkt, jene Macht zu ehren und zu lieben, welche sie von Gott erhalten haben, um die Unterwürfigkeit und Folgsamkeit der Unterthanen zu befördern. Uebrigens, wo das Wohl der menschlichen Gesellschaft und die öffentliche Ruhe auf's Höchste interessirt ist, da muß man auch den Muth haben, die Wahrheit offen und ohne künstliche Wortverhüllungen zu sagen, auch wenn ein oder der andere Uebelwollende oder Unverständige

daraus einen Grund leiten wollte, die unschuldigen und richtigen Absichten eines Schriftstellers zu verdächtigen.

247. Es scheint, als ob die Gesetzgeber, die auch Menschen sind, folglich auch eine sehr beschränkte Sphäre haben, und den Täuschungen menschlicher Leidenschaften unterworfen sind, sich, wenn sie daran gehen, Gesetze zu geben, nicht hinlänglich bedenken, was es bedeute, die menschliche Freiheit zu binden. Aus gewiß gerechten Beweggründen und zum Zwecke eines öffentlichen Vortheils werden sie ein Gesetz geben, aber vielleicht haben sie nicht genug erwogen, ob jener Vortheil auch von solcher Bedeutung sei, daß er verdiente, auf Kosten der Freiheit, die den Untergebenen so theuer ist, errungen zu werden; vielleicht haben sie nicht mit hinreichender Genauigkeit Gut und Uebel abgewogen, um sich zu vergewissern, wo das Uebergewicht liege. Man sieht die Münze nur von der Rechtsseite, und nicht auch von der Kehrseite an. Was entsteht daraus? Es entsteht das daraus, daß der Mensch anfängt, jene Fesseln zu verachten, welche seine Freiheit binden, und man erhebt sich mit dem ganzen Ungestüm der Natur, um jene Ketten zu sprengen, von denen man sich beengt und belastet sieht, ohne einen wirklichen und erheblichen Vortheil. Daher werden denn solche Gesetze eine Anreizung zu Uebertretungen; diese will man dann durch andere Gesetze zügeln, und so macht man einen circulus vitiosus, in welchem man Ursache und Wirkung in derselben Sache finden will, und es bewährt sich jener berühmte Ausspruch Plato's: corruptissimae reipublicae plurimae leges. Ein anderes Uebel, welches daraus erwächst, ist die abscheuliche Gewohnheit, Umwege, Betrügereien, Lügen, Täuschungen jeglicher Art anzuwenden, um nach Belieben handeln und doch die Strafe der Uebertretung vermeiden zu können. Diese abscheuliche Schlauheit verbannt aus dem Verkehr der Menschen die Aufrichtigkeit und den guten Glauben, welcher das Band und die Seele der menschlichen Gesellschaft ist. Und dies ist ein wirkliches und großes Uebel, welches durch die vielen und wenig nützenden Gesetze verursacht wird. Man erwidere mir nicht, daß man hiernach also niemals ein Gesetz geben sollte. Nein, wenn die Gesetze für das Publikum

wirklich vortheilhaft sind, wenn sie evidentem utilitatem herbeiführen, dann liegt es Allen am Herzen, sie zu befolgen, und von Andern befolgen zu lassen. Das allgemeine Interesse wird alsdann das Interesse eines jeden Einzelnen, nur die Hefe der Gemeinde kann keinen andern Vortheil als den einer zügellosen Freiheit fordern. Endlich ist das größte der Uebel, welche aus den nicht ad evidentem utilitatem gegebenen Gesetzen entspringen, dieses, daß die Völker sich gewöhnen, ihre Oberen nicht als Vormünder und Väter, was sie doch in Wirklichkeit nach der Natur ihrer Gewalt sind, sondern als Feinde und Unterdrücker anzusehen, welche die Privatvortheile und Gewinne suchen, anstatt des Gemeinwohles. Wie große Unordnungen daraus entstehen und die öffentliche Ruhe stören, die Gesellschaft benachtheiligen und den Gesetzgebern selbst schaden, das zu beschreiben, ist nicht meine Aufgabe: ein Jeder weiß, wie viel Einfluß bei der Regelung menschlicher Angelegenheiten die öffentliche Meinung hat; für mich genügt es, daß man aus den bisherigen Erwägungen erkennt, wie wahr es sei, daß die zwar nützlichen, aber doch nur wenig Vortheil bringenden Gesetze in die Klasse der wirklich schädlichen Gesetze gehören.

248. Zu solchen wenig nützenden Gesetzen geben meistens einzelne Thatsachen Veranlassung. Es ist eine bekannte Sache, daß die Unordnungen, welche sich wenige Individuen einer beschränkten Gemeinde, z. B. in einer Diözese, zu Schulden kommen lassen, die Gesetzgeber bewegen, Gesetze für jene ganze Gemeinde zu geben. Wenn in einer Materie eine kleine Anzahl von Personen schlecht handelt und Verbrechen begeht, so läuft man sogleich mit einem allgemeinen Gesetze hinzu und verbietet oder gebietet dieses oder jenes, ungeachtet die große Masse der Gemeinde von jenen Verbrechen frei ist, und man auch keine dringende Gefahr sieht, daß diese Laster ansteckend werden, und den ganzen Körper vergiften können. Diese Sünde der Gesetzgebung ist am meisten bei den untergeordneten (subalternen) Gesetzgebern zu Hause, die höchsten sind in der Regel derselben selten unterworfen. Aber wäre es nicht in solchen Fällen besser, mittelst besonderen Geboten und

Strafen vorzugehen, welche jene Laster bei den einzelnen Personen ausrotten und deren Ausbreitung wirksam verhindern? Warum soll man mit der immer drückenden Fessel eines allgemeinen Gesetzes eine unschuldige Gemeinde belästigen, nur um wenige Individuen in Schranken zu setzen? Das sind eben diejenigen Fälle, in welchen Jeder leicht erkennen kann, daß die Gemeinde auf alle mögliche Weise den Banden der Gesetze widerstrebt, und sie durch Nichtübung oder Ausübung des Gegentheils unwirksam macht.

249. Noch ein anderer mehr allgemeiner und unheilstiftender Irrthum wird beim Gesetzemachen begangen, ein Irrthum, der sehr oft seitens der Gesetzgeber ein unschuldiger ist. Alle menschlichen Dinge haben ihr Gutes und ihr Uebles; es giebt kein Gesetz, sei es auch noch so vortheilhaft für das allgemeine Wohl, es wird immer unter einem gewissen Gesichtspunkte nachtheilig sein. Die Nützlichkeit des Gesetzes muß man also nicht darin suchen, daß es keinen Nachtheil verursacht, sondern in dem großen Uebergewicht der Güter, welche es verschafft. Dieses Uebergewicht findet man sehr oft, indem man die Dinge am grünen Tisch bedenkt, und doch stimmt es in der Wirklichkeit nicht mit den Erfolgen. Es ist nicht leicht, alle schlimmen Folgen vorauszusehen, welche aus einer Anordnung sich ergeben können, auch wenn sie mit reiflicher Ueberlegung und Besonnenheit erlassen wurde. Daher kommt es, daß die Gesetzgeber sich oft genöthigt sehen, gegebene Gesetze zu widerrufen, und die allgemeine Uebertretung derselben mit Stillschweigen zu dulden und sie außer Uebung kommen zu lassen. Es ist das zwar für den Staat nothwendig, aber doch immerhin nachtheilig, weil sich die Unterthanen auf diese Weise daran gewöhnen, die neuen Gesetze wenig zu beachten, und die Uebertretung derselben befördert wird.

250. In unserm Jahrhundert sind unaufhörlich viele Bücher erschienen und erscheinen noch, in welchen von Philosophen mit feinem Kriterium die Gesetze und Gewohnheiten der verschiedenen Völker und Reiche der Welt geprüft werden. Unter den vielen schlechten Sachen, welche man in diesen Büchern liest, die gegen die geoffenbarte Religion geschrieben sind, findet man doch viele

sehr wichtige Wahrheiten, und unter andern auch diese, daß der Verfall, das Elend, das Unglück und auch die schlechten Sitten der Völker zum großen Theil von den unzweckmäßigen oder gar schädlichen Gesetzen herrühren. Diese verursachen, wenn sie irgend ein Gut bezwecken, zur selben Zeit auch viele Uebel, die zusammengenommen das beabsichtigte Gute weit überragen. In den erwähnten Werken der Philosophen kann man viele Beispiele von solchen Gesetzen lesen; die, welche Näheres darüber wissen wollen, verweisen wir auf diese Bücher.

251. Ich weiß wohl und gestehe, daß es eine äußerst schwierige Sache ist, in der gehörigen Ausdehnung die Güter und die Uebel ganz zu erfassen, welche ein Gesetz hervorbringen kann; sie mit Genauigkeit abzuwägen, und sich die sichere und gewisse Ueberzeugung zu verschaffen, daß die Summe der Güter die Summe der Uebel beträchtlich überwiegt. Das ist eine Wahrheit, die von allen Philosophen des grauen Alterthums anerkannt ist, und von den modernen Philosophen und von Jedem, der über Gesetzgebung und Gesetze geschrieben hat, bestätigt wird. Alle stimmen in dem Ausspruch überein, daß, um Gesetze zu machen, welche für das allgemeine Wohl wirklich nützlich sind, nicht die Einsicht eines einzigen Menschen hinreiche, sondern das Zusammenwirken vieler verständiger Menschen erforderlich sei, die auch in der Welt schon Erfahrungen gesammelt haben, und nun ein Jeder nach seinen Kräften Aufklärungen beitragen, um den Gegenstand aufmerksam zu erwägen und zu beleuchten. Darum sagten die alten Gesetzgeber der Griechen und Römer, daß sie die neuen Gesetze aus dem Verkehre mit den Göttern erhalten haben, um sie auf diese Weise als auf übernatürlicher Einsicht und mehr als menschlicher Vorsehung beruhend, zu autorisiren. Darum ist es auch unter den civilisirten Völkern ein uralter Brauch, für den sich die Stimme der menschlichen Gesellschaft stets erklärt hat, daß die neuen Gesetze von einem gewissen Vereine erleuchteter und für das öffentliche Wohl eifriger Personen geprüft werden, bevor sie promulgirt werden und Giltigkeit erhalten. So gelangten in Frankreich die neuen Gesetze, welche der König gab, auch wenn

sie in seinem Staatsrathe wohl erwogen waren, noch an die Parlamente zur Prüfung, bevor sie registrirt wurden. Diese hatten das Recht und übten dasselbe auch beständig aus, über dem Register der Gesetze zu wachen, und dem Könige Gegenvorstellungen zu machen, indem sie ihm die Unzweckmäßigkeiten und Nachtheile vorhielten, welche aus diesen Gesetzen entstehen könnten und die vielleicht der König und sein Rath nicht vorausgesehen hätten.

252. Lassen wir indeß die Philosophen und bürgerlichen Gesetzgeber; die heilige katholische Kirche lehrt uns deutlich genug, wie sie über das Gesetzgeben denkt. Nichts ist so oft und so beständig in allen Annalen und Monumenten der Kirche empfohlen, als die Abhaltung von allgemeinen und besondern Concilien, um mit Vielen die Bedürfnisse des christlichen Volkes, die denselben abhelfenden Mittel und Gesetze zu berathen. Aus der unermeßlichen Zahl von kirchlichen Monumenten, welche die häufige Zusammenberufung von Concilien gutheißen und anordnen, begnüge ich mich, nur das Concil von Trient zu citiren, welches vorschreibt, daß die Provinzialconcilien alle drei Jahre, die Diözesanconcilien aber alljährlich zusammenberufen werden. *) Diese Concilienliebe (um mich dieses Ausdruckes zu bedienen) hat die Kirche von den Aposteln geerbt, welche, um die aufgeworfene Frage zu entscheiden, ob man verpflichtet sei, die mosaischen Gesetze zu befolgen, sich in einem Concil versammelten (Act. XV.), und das Gesetz sich ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato zu enthalten, erst gaben, nachdem sie den Gegenstand mit großer Aufmerksamkeit, in wechselseitigen Unterredungen und vielfachen Nachforschungen, welche die heilige Schrift mit den Worten (v. 7.): cum autem magna conquisitio fieret etc. andeutet, geprüft hatten. Man lese nur Fleury's Abhandlung über die Kirchengeschichte, und man wird finden, daß aus allen Monumenten der späteren Jahrhunderte der Kirche der Geist des Kirchenregiments sich ergiebt, niemals eine Sache von Wichtigkeit ohne den Rath der Priester und der Häupter auch des niederen Klerus, ja sogar selbst

*) Sess. XXIV. Cap. II. d. Reform.

des Volkes zu hören, das sehr oft von den Bischöfen in öffentlichen Angelegenheiten befragt wurde. Es genügt, für diesen Zweck die Werke des heiligen Cyprian zu lesen. Der heilige Augustin legte vor seinem Volke Rechenschaft ab über sein Benehmen u. s. w.

253. Einige französische, flämische und deutsche Kanonisten behaupten, daß die Bischöfe nicht die Autorität besitzen, Gesetze zu erlassen, welche den ganzen Klerus und das ganze Volk ihrer Diözesen verpflichten, wenn sie nicht auf Diözesansynoden gegeben werden. Ja, sie behaupten sogar, daß selbst die auf Synoden gegebenen Gesetze nicht die Kraft haben, zu verpflichten, wenn sie nicht durch die ausdrückliche Zustimmung Aller oder doch der Mehrzahl aus dem auf der Synode zusammen berufenen Klerus genehmigt sind. Die Meinung dieser Kanonisten ist meiner Ansicht nach irrig, weil sie die verpflichtende Kraft der Gesetze von der Zustimmung der Untergebenen abhängig macht. Das heißt offenbar die Rollen von Untergebenen und Vorgesetzten verwechseln, und die für das Wohl der menschlichen Gesellschaft wesentlich nothwendige Unterordnung auf den Kopf stellen. Außerdem ist auch diese Meinung offenbar dem Worte Gottes widersprechend. Dieses sagt, daß die Bischöfe von Gott in der Kirche eingesetzt sind, um sie zu leiten und zu regieren: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei.*) Die Untergebenen müssen unterthan sein, und ihren Bischöfen gehorchen, welche die schwere Last auf sich haben, zu wachen und Jesu Christo für die Seelen ihrer Gemeinden Rechenschaft zu geben: Obedite Praepositis vestris, et subjacete eis, ipsi enim pervigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri.**)

254. Ich verwerfe also die falsche und gefährliche Meinung dieser Kanonisten, und meine und behaupte entschieden, daß die Bischöfe die Gewalt haben, giltige und im Gewissen verpflichtende Gesetze zu geben auch außerhalb der Synoden, auch dann, wenn der Klerus nicht übereinstimmt, oder sich vielleicht gar dagegen

*) Act. XX., v. 28.

**) Ad Hebr. XIII. v. 17.

erklärt. Aber nach all' dem meine ich doch, daß die außerhalb der Synode oder auf der Synode gegen den Willen des Klerus gegebenen Gesetze stark Gefahr laufen, einen wesentlichen Fehler an sich zu tragen, nämlich den der Nutzlosigkeit oder gar Schädlichkeit für das allgemeine Wohl der ganzen Diözese. In diesem Falle würden solche Gesetze wirkungslos bleiben, nicht so fast wegen Mangels an Gewalt seitens des Gesetzgebers, als vielmehr wegen unrechter und ungeeigneter Anwendung eben dieser Gewalt. Viel besser wäre es, wenn die Bischöfe, ihrer eigenen Einsicht mißtrauend, auch die Einsicht und Erfahrung ihres Klerus zu Hilfe riefen, der dann alle Freiheit und auch Zeit haben müßte, die Dinge ganz zu erwägen, und mit aller Aufrichtigkeit seine eigene Ansicht zu sagen. Wenn es die Bischöfe so machten, so könnten sie mit allem Rechte annehmen, daß sie für das öffentliche Wohl mit ihren Gesetzen sorgen; sie würden den Trost haben, ihre Gesetze geliebt und viel besser beobachtet zu sehen, als früher; man würde sich dem Geiste der Kirche konformiren, und würde endlich auch jene furchtbare Anklage entkräften, welche sehr viele moderne Schriftsteller und Politiker den Dienern der Kirche vorwerfen, daß sie über die niederen Diener der Kirche und über das Volk jene verhaßte Herrschaft üben, welche der heilige Petrus mit den Worten ausschließt: Pascite qui in vobis est gregem Dei providenter non coacte, sed spontanee secundum Deum, neque turpis lucri gratia, sed voluntarie; neque ut dominantes in Cleris, sed forma facti gregis ex animo.*) Eine Herrschaft, welche den Worten Jesu Christi so sehr entgegengesetzt ist: Reges gentium dominantur eorum; . . . vos autem non sic; sed qui major est in vobis fiat sicut minor et qui praecessor est sicut ministrator.**)

255. Die menschlichen Gesetze können, obgleich anfänglich zum allgemeinen Wohle, im Laufe der Zeit unnütz, und sogar durch die veränderten Umstände und durch die große und unaufhörliche Abwechslung aller irdischen Dinge schädlich werden. Dann verlieren die Gesetze von selbst alle Kraft, und hören ihrer Natur

*) 1. Petri V., v. 2. 3.

**) Luc. XXII., v. 25. 26.

nach auf, zu verpflichten. Von diesem Aufhören haben wir ein klares Beispiel in dem apostolischen Gebote, sich ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato zu enthalten, welches, nachdem sich die Verhältnisse geändert hatten, von selbst aufhörte, zu verpflichten, und in der Kirche nicht mehr befolgt wurde. Wenn wir mit etwas Aufmerksamkeit die alten Canones und Kirchengesetze betrachten, welche selbst auf allgemeinen Concilien gegeben wurden, so werden wir finden, daß eine große Zahl von diesen Gesetzen eben nur aus dem Grunde aufgehört haben zu verpflichten, weil sie im Laufe der Zeit, nachdem sich die Verhältnisse geändert haben, für das allgemeine Wohl unnütz, ja vielleicht gar nachtheilig geworden. Der heilige Leo sagt ausdrücklich: Sicut quaedam sunt, quae nulla possunt ratione convelli; ita multa sunt, quae aut pro consideratione aetatum, aut pro necessitate rerum oporteat temperari.*) Der Papst Innocenz III. sagt in c. 8. de consanguin. et affin.: Non debet reprehensibile judicari, si secundum varietatem temporum statuta quoque varientur humana, praesertim cum urgens necessitas, vel evidens utilitas id exposcit. Nur das Gesetz der Natur und Gottes ist unveränderlich.

256. Bis hieher haben wir zuerst gezeigt, daß es zum Wesen und zur inneren Natur der menschlichen Gesetze gehört, für das öffentliche Wohl nützlich und zwar von ansehnlichem Nutzen zu sein, und daß, wenn sie dies nicht sind, sie in mehr als einer Hinsicht nachtheilig werden. Zweitens haben wir gesehen, daß die menschlichen Gesetze nicht selten in sich selbst den wesentlichen Fehler der Nutzlosigkeit oder des geringen Vortheils aus verschiedenen und mannigfachen Gründen haben, besonders wegen der natürlichen Schwäche und Beschränktheit der menschlichen Einsicht, die nicht alle bösen Folgen und die Uebel voraussehen kann, welche aus einem neuen Gesetze entstehen werden, und nicht eine genaue Vergleichung dieser Uebel mit den Gütern veranstaltet, die man zu begründen bezweckt; der wahre Richter, der ein sicheres Urtheil

*) Epist. CLXVII. ad Rustic. edit. Ballerin.

über die Nützlichkeit der Gesetze hat, ist die Erfahrung, die große Lehrmeisterin in allen menschlichen Dingen. Eine Gemeinde, ein ganzes Volk kennt das allgemeine Interesse besser, als es die wenigen Personen kennen, welche bei Entwerfen von Gesetzen mitwirken. Bei der Promulgation eines neuen Gesetzes erwachen in dem Volke alle Vorstellungen bezüglich der Güter oder Uebel, welche jenes Gesetz in seinen gegenwärtigen Verhältnissen verursachen kann, oder es macht wenigstens die Befolgung und Ausübung des Gesetzes durch einige Zeit mittelst der Erfahrung den Vortheil und den Nachtheil klar erkennbar, welchen jenes Gesetz hervorbringt. Die Thatsachen aller Jahrhunderte, wie sie uns von so vielen älteren und neueren Geschichtsschreibern vorgeführt werden, vergewissern uns vollständig, daß das Urtheil einer ganzen Gesellschaft hinsichtlich ihrer realen Interessen fast niemals irregeleitet ist, daß aber in diesem Punkte das Urtheil der Gesetzgeber sehr oft irregeleitet ist. Es ist zwar sehr wahr, daß die Privatleidenschaften den Verstand der Menschen verdunkeln, so daß er seinen wahren Vortheil bei den Dingen nicht erkennt, die ein wenig drückend sind. Aber ganz abgesehen davon, daß auch die Gesetzgeber über Leidenschaften nicht erhaben sind, so bewirken doch die Leidenschaften niemals eine Gleichförmigkeit in einer ganzen Bevölkerung. Diese haben bei den Einzelnen eine unendliche Mannigfaltigkeit, und was dem Einen und Wenigen gefällt, mißfällt dem Andern und Vielen. Wenn also die Mehrheit in einem Volke darin einig ist, ein Gesetz zu genehmigen oder zu verwerfen, so können wir sicher sein, daß dieses Urtheil der Wahrheit sehr nahe ist, und aus der Ansicht und Erkenntniß von den eigenen Vortheilen herrührt. Darum giebt es auch ein vielgebrauchtes Sprichwort: Vox populi vox Dei.

257. Es ergiebt sich hieraus eine Folge von größter Wichtigkeit, die zu einer zufriedenstellenden, entsprechenden Antwort auf den unter Nr. 241. gemachten Einwurf führt. Das Widerstreben gegen die Beobachtung der menschlichen Gesetze, welches sich bei den Völkern sehr oft kund giebt, muß nicht als ein Akt des Ungehorsams gegen die rechtmäßige Gewalt, sondern als ein

Urtheil betrachtet werden, welches die Völker über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit der Gesetze fällen. Das ist der richtige Gesichtspunkt, von welchem aus dieser Gegenstand betrachtet werden muß. Und ich wiederhole, daß das Urtheil eines ganzen Volkes über seine reellen Vortheile ein fast immer sehr sicheres und gewisses Urtheil ist. Der allgemeine Vortheil interessirt wesentlich auch die Privatpersonen, und darum werden die besonderen Leidenschaften der Einzelnen durch die viel größere Anzahl derjenigen entkräftet und unterdrückt, welche im allgemeinen Vortheil auch ihren eigenen finden. Ein Jeder kann aus der Erfahrung entnehmen, daß die der Gesellschaft offenbar und sehr nützlichen Gesetze von der großen Masse des Volkes durch die Praxis aufrecht gehalten und mit großer Gewissenhaftigkeit beobachtet werden. Stellen wir uns z. B. vor, ein Fürst gebe das Gesetz, daß alle Richter und Verwalter der Civil- und Criminalgerichtsbarkeit, niemals, in keinem Falle eine Belohnung erhalten dürfen, sei es nun unter dem Namen Honorars, eines Trinkgeldes u. s. w., sondern nur auf Kosten des Staatsschatzes unterhalten werden sollen; daß die Criminalrichter gewissenhaft auf Rückerstattung der gestohlenen Gegenstände an die Eigenthümer, wenn sie gefunden werden, dringen, und davon auch nicht einen Pfenning unter dem Vorwande der Kosten der Aktenanfertigung, des Prozesses, der Gefangennehmung u. s. w. zurückbehalten, so wird man sofort bemerken, mit welchem Eifer und Triebe das ganze Volk auf der Beobachtung solcher Gesetze bestehen werde, gegen welche Niemand die Stimme erheben wird, außer einer geringen Zahl feiler Verwalter und Ausüber der Gerechtigkeit.

258. Nachdem so die wahren und festen Prinzipien aufgestellt sind, nach welchen die wichtige Materie von den menschlichen Gesetzen zu behandeln ist, wird man sofort erkennen, wie die Nichtübung und die entgegengesetzte Uebung aufzufassen sei, welche das Verpflichten der Gesetze nach der wahrhaft allgemeinen Ansicht der Autoren aufheben. Die Autoren halten die Nichtübung und die entgegengesetzte Uebung für Thatsachen, welche die Kraft haben, die Pflicht zu beseitigen, welche die Gesetze

aktuell und wirklich auflegen. Diese Art und Weise zu denken und den Gegenstand zu erklären, ist meines Erachtens nicht die richtige. Wenn ein Gesetz sofort, nachdem es gegeben worden ist, verpflichtet, und wenn, um diese Pflicht zu beseitigen, drei Jahre Nichtübung gefordert werden (so ist die allgemeine Ansicht), so werden rechtschaffene und gewissenhafte Leute entweder diese Nichtübung nicht einführen, oder drei Jahre hindurch ununterbrochen sündigen. Es wäre sehr hart, diese Sünde anzunehmen, und würde der Ueberzeugung aller Menschen widerstreiten. Dieselbe Betrachtung läßt sich in Betreff der entgegengesetzten Uebung anstellen, die durch zehn Jahre fortgesetzt werden soll, um die Wirkung herbeizuführen, daß das Gesetz nicht mehr verpflichtet. Also ein ganzes Volk wird durch volle zehn Jahre sündigen. Ich sagte: die rechtschaffenen und gewissenhaften Leute, denn nur auf solche hat man zu sehen, wenn es sich um Nichtübung oder eine den Gesetzen widerstreitende Uebung handelt. Ueberdies liegt darin schon eine große Schwierigkeit, daß man Rechnungen anstellen muß, um die Jahre und ihre Ausfüllung zu zählen, damit man entscheiden kann, ob ein Gesetz aufgehört habe oder nicht.

259. Nimmt man aber die Nichtübung und die entgegengesetzte Uebung als ein Urtheil an, welches sich das Volk über das Wesen des Gesetzes in Betreff der Nutzlosigkeit oder des Schadens bildet, welchen dasselbe dem öffentlichen Wohle zufügt, dann verschwinden bald auch die größten Schwierigkeiten, und ein Theologe kommt dahin, sich so weit, als es in einer so verwickelten Materie möglich ist, über seine moralischen Entscheidungen zu vergewissern. Mir scheint, daß diese meine Ansicht über die Nichtübung oder die entgegengesetze Uebung nicht undeutlich aus den kanonischen und Civilgesetzen selbst herauszulesen ist. Im Can.: In istis 3. Dist. IV. heißt es: leges instituuntur cum promulgantur; firmantur cum moribus utentium approbantur. In der L. De quibus 32. ff. de legibus heißt es: ipsae leges nulla alia ex causa nos tenent, quam quod judicio populi receptae sunt. Nicht weil die Gesetze ihre Giltigkeit und Kraft zu ver-

pflichten von der Zustimmung oder dem Urtheil des Volkes erhalten; denn dieß wäre ein Irrthum, den ich schon früher bekämpft habe (Nr. 253.), sondern weil das Urtheil des Volks und die Zustimmung in der Beobachtung der Gesetze als eine doktrinelle Entscheidung über ihren inneren Werth anzusehen sind.

260. Ich antworte endlich auf die Einwendung, die in Nr. 241. gemacht worden, und sage, daß die Nichtbeobachtung der Gesetze, die sich allgemein in einem Volke geltend macht, eine moralische Gewißheit begründet, die im Stande ist, die Gesetze selbst aus dem Besitze zu verdrängen, und die menschliche Freiheit in Besitz gegen dieselben zu setzen. Es ist richtig, daß die Vermuthung immer zu Gunsten der Nützlichkeit der Gesetze streitet, wie in Nr. 17. gesagt wurde. Aber das Urtheil eines ganzen Volkes über seine eigenen Vortheile, d. h. über einen Punkt, in dem es rechtmäßiger, weil natürlicher Richter ist, der sich fast niemals täuscht, besiegt auch die entgegenstehende Vermuthung. Darum darf man sich auch nicht wundern, wenn man die Leichtigkeit sieht, mit welcher sehr viele Autoren, die sonst in sehr hohem Ansehen stehen, und eine tiefe Gelehrsamkeit besitzen, von einer sehr großen Zahl von Gesetzen, nicht bloß bürgerlichen, sondern auch kirchlichen, und sogar von Generalconcilien gegebenen dispensiren. Ich führe als Beispiel den Kardinal Bellarmin an.*) Kalvin macht aus den vielen Bänden des kanonischen Rechts und den vielen und dicken Concilienbüchern (zu denen man heute noch das Bullarium der Päpste hinzufügen kann) den Katholiken den Vorwurf, daß die Gesetze, welche die Kirche den Christen auflege, ohne Vergleich zahlreicher seien, als die den Juden gegebenen Gesetze, die ein sehr hartes Joch waren, und zwar ein solches, daß es nach dem heiligen Petrus neque patres nostri neque nos portare potuimus. Man muß wohl bedenken, daß eben dieser Vorwurf dem Lutherthum und dem Kalvinismus eine ungeheure Zahl von Anhängern zugeführt hat. Es ist durchaus nothwendig, im Interesse unserer heiligen Religion freimüthig jene Wahrheit aus-

*) De Rom. Pontif. lib. IV. Cap. XVIII.

zusprechen, welche der Kardinal Bellarmin öffentlich Angesichts der ganzen Kirche und zur Widerlegung der Ketzerei hat drucken lassen. Der wegen seiner großen Gelehrsamkeit so berühmte Kardinal antwortet ihnen also: leges absolute impositae omnibus Christianis vix inveniuntur aliae quam quatuor . . . er redet hier von den Geboten der allgemeinen Kirche, die eine Specifikation und nähere Bestimmung der göttlichen sind. Caeterae omnes, quibus pleni sunt tomi Conciliorum, et libri juris Canonici, vel non sunt leges, sed admonitiones vel piae institutiones sine obligatione ad culpam . . . vel sunt leges conditionales, id est impositae iis, qui volunt ad sacros Ordines admitti, ut de coelibatu, quae non gravant Ecclesiam, cum nemo teneatur fieri Clericus vel Monachus: vel sunt regulae praescriptae non omnibus, sed solis Judicibus Ecclesiasticis, ut ea sequantur in causis dijudicandis, vel sunt censurae, et poenae latae in eos, qui jus divinum violant. Wenn das Rigoristen und Halbtheologen hören, dann werden sie großes Aergerniß daran nehmen, und über die laxe Moral, über die Zerstörung der Disciplin, und die Verderbniß der Sitten bis zum Himmel schreien. Wenn diese Herren aber mehr Wissenschaft und weniger Vorurtheile und mehr Geduld und Aufmerksamkeit beim Durchdringen des Gegenstands besäßen, so würden sie sehen, daß alle Theologen und Kanonisten, die Einen mehr, die Anderen weniger, der Eine in diesem Punkte, der Andere in einem andern, eine große Leichtigkeit hinsichtlich des Aufhörens menschlicher Gesetze annehmen. Diese Leichtigkeit wird jedoch durchaus nothwendig bei der ungeheuren Anzahl alter und neuer Gesetze, welche schon in ihrer Zahl eine wahre Unmöglichkeit sie zu beachten und auch nur zu kennen mit sich bringen. Der ganze Unterschied, der zwischen mir und den andern Autoren besteht, ist lediglich dieser, daß die andern sich, um die erwähnte Leichtigkeit zu rechtfertigen, auf viele unter einander verschiedene und zuweilen wenig beweisende Gründe stützen, wie mir wenigstens scheint, ich aber mich auf einen einzigen, allgemeinen und streng beweisenden Grund, der sich aus der Natur der Gesetze selbst ergiebt, stütze, nämlich auf ihre Nutzlosigkeit für das

allgemeine Wohl und auf das Urtheil einer ganzen Gemeinde, die durch die Nichtübung oder entgegengesetzte Uebung mit moralischer Gewißheit über diese Nutzlosigkeit entscheidet.

Dreiundzwanzigstes Hauptstück.

Betrachtung über die menschlichen Gesetze.

261. Wenn auch die Erwiderung, die wir bisher gegeben haben, eine solide und auf soliden Prinzipien begründete ist, so muß doch deßungeachtet eingestanden werden, daß sie eine gefährliche sei, und Veranlassung zum Mißbrauch der Privatmeinung und zu Auflehnungen der menschlichen Leidenschaften geben kann, die immer gegen den Zügel der Gesetze sich unleidlich verhalte. Das ist nun aber die untrennbare Bedingung einer jeden Regel der Moral, daß sie nämlich der Möglichkeit unterliegt, falsch verstanden und wegen der Täuschungen der Eigenliebe und dem Ungestüm der entfesselten Leidenschaften schlecht angewendet zu werden. Es ist also nothwendig, daß man bei Anwendung unserer Regel immer folgende Vorsichtsregeln im Auge behält.

262. Erstens: Ich erinnere die Leser daran, daß wenn ein Gesetz gegeben ist, die Präsumtion immer den Gesetzgeber begünstigt, und man präsumiren muß, es werde immer etwas für das allgemeine Wohl Nützliche geboten. Diese Erwägung ist nothwendig, um den Andrang der Leidenschaften zu mäßigen und das Urtheil über die Nützlichkeit der Gesetze nicht zu übereilen. Jedoch muß immer die Präsumtion der Wahrheit und der moralischen Evidenz und Gewißheit, die sich aus dem Urtheil eines ganzen Volkes ergiebt, wie wir schon oben sagten, Platz machen.

263. Zweitens: Die Nichtübung oder entgegengesetzten Uebung muß sich in einem sehr großen und beträchtlichen Theile des Volkes festgesetzt haben. Es genügt nicht, daß eine im Verhältniß zur ganzen Gemeinde geringe Zahl von Personen das Gesetz nicht beobachtet. Die kirchlichen Canones sagen oft, wenn sie von einer Körperschaft von Personen handeln, daß man

auf den größeren und verständigeren Theil derselben zu sehen habe. Darauf ist besonders bei unserm Gegenstande zu achten. Bei einem zahlreichen Volke ist die größere Menge in der Regel nicht die verständigere. Man hat also in unserm Falle nicht so fast auf die Zahl als auf die Qualität der Personen zu sehen, welche die Gesetze ohne Skrupel übertreten. Die ehrbaren, gelehrten, gesitteten und frommen Personen bilden den verständigeren Theil des Volks.

264. Drittens: Die menschlichen Gesetze bringen die Auflegung einer gewissen geistigen und zeitlichen Strafe mit sich, welche den Uebertreter trifft. Die Furcht vor diesen Strafen und vor den Proceduren des forum externum macht, daß Viele die Gesetze in der Oeffentlichkeit beobachten, sie jedoch im Geheimen ohne Skrupel übertreten. Man muß also nicht so sehr auf die äussere öffentliche Praxis bei Befolgung der Gesetze, als (um mich dieses Ausdruckes zu bedienen) auf die geheime Praxis sehen, d. h. auf die Praxis in denjenigen Fällen, wo man die Prozeduren des forum externum nicht fürchtet. Aus dieser geheimen Praxis entnimmt man mit hinlänglicher moralischer Gewißheit das Urtheil des verständigeren Theils einer Gemeinde über die Natur der Gesetze.

265. Viertens: Um die Verpflichtung der Gesetze aufzuheben, oder besser gesagt, zu verhindern, ist die Nichtübung sehr wirksam, und führt noch leichter die nothwendige moralische Gewißheit herbei. Die Nichtübung macht eigentlich, daß das Gesetz nicht in Posseß gegen die Freiheit kommt, und daß diese ihre Rechte gegen das Gesetz bewahrt. Diese Wahrheit erkennen alle Theologen und Kanonisten an, welche bei der Nichtübung drei Jahre für das Aufhören der Verpflichtung eines Gesetzes erfordern. Ich habe aber über diese Lehre schon früher meine Ansicht ausgesprochen.

266. Fünftens: Schwieriger wird die Anerkennung der entgegengesetzten Uebung sein. Diese setzt voraus, daß die Gesetze einige Zeit hindurch in Uebung gewesen, streitet also direkt gegen den Posseß derselben. Darum muß die entgegengesetzte Uebung mit stärkeren Gründen bewiesen werden, damit sie zu dem

Grade moralischer Gewißheit gelangt, welcher nothwendig ist, um das Gesetz aus dem Besitz zu verdrängen. Dasselbe gilt, wenn es sich um Aufhören der Gesetze durch veränderte Umstände handelt.

267. Sechstens: Das Ziel, welches den Gesetzen gesteckt wird, ist und muß immer sein das öffentliche Wohl, wie wir schon oben gesagt haben. Dieses Ziel kann nicht da sein, rücksichtlich gewisser besonderer Personen und in besonderen Fällen, und kann doch da sein rücksichtlich der ganzen Gemeinde und im Allgemeinen. Das liegt in der unendlichen Mannigfaltigkeit und in dem verschiedenen Zusammentreffen der Umstände. Ich will das näher erklären. Der beabsichtigte Zweck kirchlicher Gesetze über die Feste ist die Buße und die Abtödtung des Leibes; es ist klar, daß dieser Zweck in Beziehung auf die ganze Christenheit besteht. Nichtsdestoweniger dient das Fasten bei gewissen Personen und in gewissen Fällen nicht für diesen Zweck. Es giebt Viele, die aus eigener Wahl, Bequemlichkeit und Vorliebe nur einmal des Tages und nur Fastenspeisen essen. Nun ist eine ganz gewisse Regel die, daß es nicht genüge, um ein Gesetz nutzlos zu machen, daß der vom Gesetze beabsichtigte Zweck bezüglich besonderer Personen und in besonderen Fällen wegfalle; es ist durchaus nothwendig, wenn ein Gesetz den Charakter der Nutzlosigkeit haben und folgeweise aufhören soll zu verpflichten, daß der Zweck im Allgemeinen wegfalle und bezüglich der ganzen Menge. Diese Erwägung ist sehr wichtig und verschließt unzähligen Mißbräuchen den Zugang, welche das Privaturtheil und die Privatleidenschaften gewiß einführen würden. So lange der vom Gesetze beabsichtigte Zweck des öffentlichen Wohles im Allgemeinen besteht, besteht auch für alle Individuen die Verpflichtung, es zu befolgen, wenngleich es für sie zufällig das Ziel nicht erreicht. So werde ich z. B. durch das Gesetz verpflichtet sein, nur einmal und nur Fastenspeise an den Fasttagen zu essen, obgleich dies weder eine Buße, noch eine körperliche Abtödtung für mich ist.

268. Aus dem im vorhergehenden und im gegenwärtigen Hauptstück Gesagten ziehen wir einige Folgerungen, welche uns sichere Führer bei Entscheidung von Moralfällen sein werden.

Erste Folgerung: Der vom Gesetze beabsichtigte Zweck fällt nicht unter das Gebot und die Verpflichtung des Gesetzes selbst; unter diese Verpflichtung fällt blos das, was der Gesetzgeber als Mittel zur Erreichung des Zweckes vorschreibt. Das ist die Lehre des heiligen Thomas in der 1. 2. quaest. C. art. IX., wo er sie ex professo behandelt. In der Antwort ad secundum unterscheidet er ausdrücklich den vom Gesetzgeber beabsichtigten Zweck und die von ihm vorgeschriebenen Mittel: intentio legislatoris est de duobus: de uno quidem, ad quod intendit per praecepta legis inducere; et hoc est virtus. Aliud autem est, de quo intendit praeceptum ferre; et hoc est, quod ducit, vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis praecepti, et id de quo praeceptum datur: sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem. Im weitern Fortgange des Artikels bewies er, daß die Absicht des Gesetzgebers auf den Zweck hinstrebt, als auf eine Sache, die er erlangen will, und auf das Mittel, als auf eine Sache, die er vorschreibt, und deren Vornahme er gebietet. Er beweist dies mit dem Grunde, daß streng genommen illud cadit sub praecepto legis, pro qua poena legis infligitur. Die Gesetze verhängen aber niemals eine Strafe auf denjenigen, welcher es unterläßt, den beabsichtigten Zweck zu erreichen, weil diese Unterlassung in der Regel eine rein innerliche Sache ist, über welche menschliche Richter nicht urtheilen können; wohl aber wird dem Strafe zuerkannt, welcher das befohlene Mittel zu befolgen unterläßt, was immer ein äußerer Akt ist. Also der Zweck des Gesetzes fällt niemals unter die Verpflichtung desselben, daher hat man als Axiom der Moral aufgestellt: Finis praecepti non cadit sub praecepto. So ist z. B. der Zweck des kirchlichen Gesetzes, daß man sich an Feiertagen der knechtlichen Arbeiten enthalten solle, offenbar der, daß sich die Christen mit gottesdienstlichen Werken beschäftigen sollen; deßungeachtet würde Niemand, der gegen diesen Zweck fehlte, gegen das Gesetz der Kirche sich versündigen; ich sehe hierbei davon ab, ob er sich gegen irgend ein anderes natürliches oder göttliches Gesetz versündigt.

269. Zweite Folgerung. In unserm Jahrhundert hat sich eine Meinung sehr unter den Kanonisten, besonders unter den ultramontanen*) Theologen und noch mehr unter den Politikern verbreitet, die von Grund aus falsch und ganz geeignet ist, Staat und Kirche in Streit zu bringen, unzählige Verwirrungen herbeizuführen und die Gewissen der Christen zu beunruhigen. Diese Behauptung geht dahin, daß die kirchlichen Gesetze (ich rede hier nur von den Gegenständen, die zur veränderungsfähigen Disciplin gehören), die von den Päpsten und auch von allgemeinen Concilien gegeben worden, in den Staaten eines weltlichen Fürsten ohne die Erlaubniß und das Placet dieses Fürsten keine Kraft haben und nicht verpflichten. Diese Meinung auf die Lehre begründen wollen, daß die Giltigkeit der kirchlichen Gesetze von der Zustimmung der Völker und der Fürsten abhängt, heißt aber eben so viel, als in den von uns schon früher (Nr. 253.) bezeichneten Irrthum gerathen. Dieser Irrthum ist ein sehr erheblicher, dem Worte Gottes geradezu entgegengesetzt, und vernichtet die göttliche Gewalt der Kirche. Die Behauptung, daß die Völker und die Fürsten ein Recht haben, die kirchlichen Angelegenheiten, welche sich auf die Religion und den Gottesdienst beziehen, zu regeln, ist ein nicht geringerer Irrthum, als der schon genannte; verwirrt sowohl die Kirche als auch den Staat, und verkehrt die Ordnung und die Grenzen der beiden Gewalten, der heiligen und der profanen, die von Jesus Christus festgesetzt und von einander unterschieden worden sind. Der Gesichtspunkt also, von welchem aus man die bezeichnete Lehre betrachten muß, um sie wenigstens erträglich zu machen, ist derjenige, unter welchem wir das Urtheil eines ganzen Volkes gegen die Gesetze betrachtet haben. Die Verhältnisse einzelner Staaten können derart sein, daß die Promulgation und Execution eines neuen Gesetzes mehr Unheil als Vortheil stiften würde, und folgeweise wäre es dann auch schon in jenen Staaten innerlich nichtig. Man kann daher die Hemmnisse, die zuweilen den kirchlichen Gesetzen entgegengestellt werden, dadurch entschuldigen, daß man sie als ein Urtheil betrachtet, welches das

*) Das heißt beim Römer: nördlich von den Alpen.

Volk oder dessen Vertreter über die Natur der neuen Gesetze mit Rücksicht auf die Verhältnisse gefällt hat, in welchen sich das Volk befindet. Ich führe beispielsweise die Bulle des heiligen Pius V. über den Census an.*) In derselben wird angeordnet, daß die Census immer auf einen seiner Natur nach fruchtbringenden Grund angelegt werden müssen, und die sogenannten census personales, d. h. solche, die auf die Betriebsamkeit der Personen begründet sind, werden verboten. Dieses Gesetz bezweckte gewiß ein großes Gut, nämlich den Wucher und die Ungerechtigkeiten zu verhindern, welche begangen werden, indem man sich ohne rechtmäßige Titel vom Gelde Zinsen verschafft. Und doch fand dieses Gesetz fast in allen Staaten der christlichen Welt einen offenen Widerstand. In Deutschland befragte der damalige fromme Kaiser viele Theologen und Kanonisten, ob man jener Bulle freien Lauf lassen solle. Man erwog, daß bei den besondern Verhältnissen dieses Landes die Befolgung der Bulle den Ruin fast aller Handwerker herbeiführen würde, welche bei Zeiten Geld haben müssen, um die Stoffe für ihre Handwerke anzukaufen, die sie dann in ihren Häusern während des langen Winters verarbeiten, indem sie sich auf diese Weise den Unterhalt für ihre Familien verschaffen. Da nun diese Handwerker keine fruchtbringenden Grundstücke besitzen, und doch kein Geld durch ein reines Darlehen aufzutreiben im Stande sind, so haben sie kein anderes Mittel zur Betreibung ihres Handwerkes, als census personales, die auf ihre persönliche Industrie begründet sind. Die Vortheile, welche die Bulle des heiligen Pius V. verschaffen wollte, sind schon in dem göttlichen und natürlichen Gesetze enthalten, welches den Wucher verbietet. Dagegen entstand der Nachtheil, welchen dieses Gesetz den deutschen Völkerschaften verursachte, ganz allein aus eben diesem Gesetze, dessen Zweck war, stets jede Gefahr von Ungerechtigkeit und Wucher fern zu halten.

270. Dritte Folgerung. Aus dem Bisherigen kann man recht deutlich die Natur der bloßen Strafgesetze (leges mere poenales) entnehmen. Das bloße Strafgesetz wird als

*) CVI. in Bullar. Rom. Tom. IV. P. III. ed Coquelines.

ein solches definirt, welches nicht im Gewissen verpflichtet, sondern nur unter jener zeitlichen Strafe verpflichtet, welche der Gesetzgeber über die Uebertreter verhängt. Wer also ein solches Gesetz übertritt, wird vor Gott nicht sündigen, wenn er aber entdeckt wird, wird er mit der im Gesetze angedrohten Strafe belegt werden. Kurz, diese Gesetze sind zu befolgen propter iram, nicht propter conscientiam.*) Man kann diese Gesetze mit dem Kardinal Bellarmin leges conditionales nennen, und damit wird ihre Natur ganz genau ausgedrückt. In der That wird ein bloßes Strafgesetz entsprechend folgendermaßen gegeben: Dies oder Jenes ist zu thun sub conditione, daß diese oder jene Strafe erfolgt, wenn es nicht gethan wird. Diese bedingte Art und Weise, sich auszudrücken, wird jedoch niemals oder beinahe niemals bei den Gesetzen angewendet, welche gegeben werden. Der Gesetzgeber gebietet absolut, und verhängt absolut Strafe über die Uebertreter. Wie werden wir nun die bloßen Strafgesetze von den im Gewissen verpflichtenden Gesetzen unterscheiden? Um diesen Unterschied festzustellen, wird von den Autoren Vieles und Mancherlei gesagt, was mich, offen gestanden, nicht befriedigt.

271. Mir scheint, daß folgende Erwägung hinreicht, um diesen Gegenstand ganz aufzuklären. Die Vermuthung besteht immer, daß der Gesetzgeber bei allen seinen Gesetzen nur das öffentliche Wohl nach Kräften sicher zu stellen sucht, und er kann dies thun, indem er seine Unterthanen sowohl im Gewissen, als auch unter zeitlichen Strafen verpflichtet; die Vermuthung besteht also, daß er auch thatsächlich in der einen wie in der andern Weise sie verpflichten will. Jedes Gesetz steht also im Posseß, auch im Gewissen zu verpflichten. Hiernach scheint mir unzuläßig, was andere Autoren zulassen, daß es Gesetze gebe, die in origine durch den Willen des Gesetzgebers bloße Strafgesetze seien. Wenn der Gesetzgeber darüber im Gesetze selbst oder mündlich oder auf irgend eine andere Weise eine Erklärung gäbe, dann gäbe es keinen Zweifel über solche bloße Strafgesetze. Aber wann geben Gesetzgeber

*) Ad Roman. XIII., v. 5.

solche Erklärungen? Bei den Kirchengesetzen, in welchen die den Uebertretern auferlegten Strafen in den größten Censuren bestehen, kann ich mir nicht denken, daß da eine bloße Strafbarkeit in origine bestehe; denn in diese Censuren verfällt man immer nur durch schwere Sünden und durch contumacia. Da auf diese Weise also die bloße Strafbarkeit in origine ausgeschlossen werden muß, so kann man nur noch sagen, daß bloße Strafgesetze diejenigen seien, welche von Anfang an für das öffentliche Wohl nutzlos oder gar nachtheilig gewesen sind, oder es im Laufe der Zeit durch veränderte Umstände geworden, und darum keine Kraft haben, im Gewissen zu verpflichten. Es bleibt denselben nur die Kraft des äußeren Zwanges, der man nicht widerstehen kann, insoferne man sich die äußere Strafe zuzieht, wenn die Richter die Uebertreter thatsächlich damit belegen.

272. Vierte Folgerung. Ich will dieses Hauptstück mit einer wichtigen Unterscheidung beschließen, die bei den negativen menschlichen Gesetzen oder solchen Gesetzen zu machen ist, welche verbieten, eine gewisse Handlung vorzunehmen. Einige von diesen sind gleichsam ein Wall vor den natürlichen und göttlichen Gesetzen, und dienen denselben sozusagen als Schutzwehr, indem sie die Gelegenheiten und Anlässe, sie zu übertreten, entfernen. Ein solches ist z. B. das kanonische Gesetz, welches den Klerikern das Zusammenwohnen mit Frauenspersonen verbietet, die nicht mit ihnen nahe verwandt sind; ein solches ist auch das bürgerliche Gesetz, welches bei gewissen Verträgen gewisse Formalitäten vorschreibt, um die gar zu nahe liegende Gefahr von Betrug, Ungerechtigkeit u. s. w. zu entfernen. Diese Gesetze verpflichten sicherlich im Gewissen. Der hier vom Gesetzgeber beabsichtigte Zweck ist zu wichtig, und eben dieser Zweck fällt aliunde unter das Gebot. Und deßungeachtet kann in einzelnen Fällen ein solches Zusammentreffen von Umständen eintreten, daß bei einer geheimen Uebertretung dieser Gesetze keine Gefahr für die natürlichen und göttlichen Gesetze, noch auch ein Aergerniß oder eine andere Unannehmlichkeit daraus entsteht. Man kann nicht annehmen, daß der Gesetzgeber auch in diesen Fällen unter

einer Todsünde verpflichten wollte, in denen er seinen Zweck, und zwar den einzigen Zweck, den er überhaupt dabei gehabt hat, erreicht. Es wäre sehr hart anzunehmen, daß sich Einer in diesen Fällen des höllischen Feuers schuldig mache, in denen das Gesetz bezüglich jener einzelnen Person gar keinen Nutzen hat. Wenn man demnach also das äußere Forum von dem inneren Gewissensforum unterscheidet, so kann man, mein' ich, zugeben, daß in den erwähnten Fällen in conscientia nicht gesündigt wird. Nehmen wir z. B. einen Census, der mit aller Gerechtigkeit vor Gott, und mit einem rechtmäßigen Titel zur Entnahme von fructus bestellt worden, aber gegen die Bedingungen verstößt, welche P. Pius V. in seinen Bullen vorgeschrieben hat; welcher Theologe wird behaupten wollen, daß die Eingehung dieses Vertrages sündhaft, und daß derselbe coram Deo nichtig, und folgeweise auch die schon entnommenen fructus zu restituiren und in sortem aufzurechnen seien. Und doch wird da, wo diese Bulle in Kraft ist, das forum externum jenen Vertrag verurtheilen, und zwar mit Recht und Grund wegen der Präsumtion von Betrug und Wucher. Das Gesagte widerspricht durchaus nicht unserer früheren Bemerkung in Nr. 267., daß nämlich der Zweck des Gesetzes im Allgemeinen und bezüglich der ganzen Gemeinde aufhören muß, und es nicht genügt, daß derselbe bezüglich einzelner Personen und in einzelnen Fällen aufhöre, wenn das Gesetz als ein unnützes aufhören soll, zu verpflichten. Wir reden hier nur von jenen negativen menschlichen Gesetzen, welche die Befolgung der göttlichen und natürlichen Gesetze zum einzigen Zwecke haben, und ihnen zur Schutzwehr dienen. Dieser Zweck bezieht sich mehr auf jedes Individuum in concreto und auf dessen Gewissen, als auf das ganze Volk. Solche Gesetze sind nicht direkt zur besseren Ordnung der äußeren Regierung gegeben, sondern um die Individuen von der Sünde fern zu halten; sie werden auch für die ganze Gemeinde im Allgemeinen gegeben, weil die Gefahr, gegen das göttliche und natürliche Gesetz zu sündigen, eine allgemeine ist. Wenn also das Handeln der Individuen die göttlichen und natürlichen Gesetze in salvo beläßt, so hat der Gesetzgeber seinen Zweck erreicht, die

Untergebenen von der Sünde fern zu halten, und man kann vernünftigermaßen nicht annehmen, daß er sie zur Befolgung verpflichten wolle, auch wenn die Gefahr zu sündigen nicht da ist. Ich rede von den negativen oder Prohibitiv-Gesetzen; denn die bisherige Erörterung hat keine Anwendung auf die positiven Gesetze, d. h. solche, welche eine gewisse Handlung gebieten. Diese schützen und bewachen die natürlichen und göttlichen Gesetze, indem sie einen an und für sich schon guten und tugendhaften Akt vorschreiben, und dieser Akt wird immer und in allen Umständen an sich gut und tugendhaft sein: so wird es z. B. immer gut sein, zu fasten, auch wenn es bei Manchem keine körperliche Kasteiung ist. Weil diese positiven Gesetze also immer ihren für sich bestehenden Zweck haben, so verpflichten sie auch immer im Gewissen und im Allgemeinen die ganze Gemeinde, und im Besonderen ein jedes Individuum.

273. Es giebt andere Gesetze, welche nur die äußere Regierungspolizei betreffen, und zur Begründung der Ordnung, Ruhe und eigenen Sicherheit von der Regierung gegeben werden. Diese können leicht in die Klasse der bloßen Strafgesetze gehören. Denn weil der Zweck dieser Gesetze ein äußerer ist, so beeinträchtigt auch die geheime Uebertretung nicht ihren Zweck, und berührt das Gewissen nicht. Die Befolgung dieser Gesetze propter iram und in der Oeffentlichkeit genügt, um die gute äußere Regierungsordnung zu erhalten; die äußeren Strafen, welche den Uebertretern aufgelegt werden, sichern den beabsichtigten Zweck des Gesetzgebers hinlänglich. Man muß jedoch hierbei beachten, daß die öffentliche Uebertretung der bloßen Strafgesetze mit dem Aergerniß und mit Unordnungen, welche die menschliche Gesellschaft in Verwirrung bringen, verbunden sein kann; in diesem Falle sündigt man gegen das natürliche und göttliche Gesetz, welches die Ordnung vorschreibt.

274. Schließlich erinnere ich noch einmal an das, was ich in Nr. 261 bemerkt habe, daß jede Regel der Moral eines Mißverständnisses und einer schlechten Anwendung fähig ist, und zwar in Folge der menschlichen Leidenschaften. Dies bewahrheitet sich

am meisten dann, wenn es sich um das Aufhören der Verpflichtung von Gesetzen handelt. In dieser Materie ist es nur gar zu leicht möglich, daß man einer laxen Doktrin angeschuldigt wird. Wer die Neigung in sich fühlt, wegen meiner Behauptungen in Betreff der menschlichen Gesetze diese Anklage zu erheben, den bitte ich, zuvor recht reiflich erstens die unermeßliche Zahl dieser Gesetze zu bedenken, welche die Unmöglichkeit einschließt, sie alle zu befolgen oder auch nur zu wissen. Zweitens bedenke er auch die allgemeine Meinung aller Theologen und Kanonisten, die der Eine mehr, der Andere minder, der Eine in diesem Punkte, der Andere bei jenem darin übereinstimmen, daß sie ein Nichtverpflichten bei menschlichen Gesetzen einräumen. Drittens bedenke er, daß, wenn er dies nicht zugiebt, er nur eine sehr geringe Anzahl selbst unter den geachtetsten Christen finden wird, die nicht mit Todsünden schwer beladen wäre. Es ist aber gewiß, daß die Absurdität der Folgerungen die Falschheit der Prinzipien beweist.

Anhang.

Die Ansicht der alten Theologen.

275. Ich halte mein Wort, wie ich es in Nr. 107 gegeben habe, und werde nun die Ansicht der alten scholastischen Theologen über die Regel mittheilen, die ich die Regel vom Posseß genannt habe. Ich habe vor mir ein spanisches Manuskript von dem Priester Laurentius Hervas, der durch andere Werke, die er herausgegeben hat, wohl bekannt ist. Aus diesem Manuskript werde ich die Lehren derjenigen Theologen entnehmen, die Hervas mit gewohnter Gewissenhaftigkeit citirt, nachdem er sie alle in fonte nachgesehen; ich werde mich aber nur auf einige Stellen der Kürze wegen beschränken, und von den übrigen Autoren, welche sich zu denselben Lehren bekennen, nur die Namen angeben.

276. Der Leser dieses Anhangs wolle immer berücksichtigen, daß die beiden Gegner, die so zu sagen, im Sittengebiet mit ein-

ander streiten, einerseits die menschliche Freiheit, und andererseits die Gesetze sind, nämlich die Gesetze der Natur, Gottes und der Menschen. Wenn der Rechtsstreit unter diesen beiden Parteien ein zweifelhafter genannt wird, so kommt das immer von den Gesetzen, die nicht hinlänglich klar oder gewiß, kurz in ihrem Wesen und in ihrer Herrschaft zweifelhaft sind, und darum keinen Posseß haben; unter diesem Gesichtspunkt betrachten, wie wir nun sehen werden, die alten Theologen die Meinung oder die Zweifelhaftigkeit der Sache. Daraus ergiebt sich denn die Folgerung, daß nach ihrer einmüthigen und beharrlichen Lehre die zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten, eine Folgerung, die ein und dasselbe ist mit unserer Regel vom Besitz.

277. **Dreizehntes Jahrhundert.** Gulielmus Altissiodorensis, der im Jahre 1223 starb, frägt bei Besprechung der Beziehungen der drei göttlichen Personen unter einander: Quomodo nulla opinionum de notionibus sit haeretica, licet oppositae sint? Er antwortet darauf folgendermaßen: Cum enim in S. Scriptura non habeamus determinatum de notionibus, ideo licet magistris opinari, sed non asserere . . . Et ideo quia nihil asserunt non peccant, licet propter aliquas rationes versetur animus eorum ad unam partem magis quam ad alias, quod est opinari etc.*) Alexander von Hales, der Lehrer des heiligen Thomas und des heiligen Bonaventura, genannt der Doctor irrefragabilis, welcher im Jahre 1245 starb, entlehnt die citirten Worte ad verbum aus Gulielmus Altissiodorensis.**)

278. Diese beiden Autoren reden von spekulativen Dogmen, welche geglaubt werden müssen, und der Grund, warum man nicht gegen den Glauben sündigt, wenn man unter zwei entgegengesetzten Meinungen die eine der andern vorzieht, ist: weil es im Worte Gottes nichts Klares und Bestimmtes giebt, was für eine dieser Meinungen entscheidend wäre: In S. Scriptura non habemus

*) In IV. sententiarum Libros. Lib. I. Cap. V. quaest. III. edit. Paris. ap. Regnault 1500, ut videtur.

**) Universae theologiae Summa in IV. partes distributa. Venetiis 1576. Par. I. quaest. LXVIII. membr. I. art. II.

determinatum de notionibus. Das heißt: „das Gesetz, eine von den beiden Meinungen zu glauben, und nicht die andere, ist nicht klar, gewiß und entschieden; mithin verpflichtet es nicht.“ Ich habe schon oben in Nr. 47 bewiesen, daß das Gesetz des Glaubens in Beziehung auf das Verpflichten Hand in Hand geht mit dem Gesetze des Handelns, und daß man über das eine eben so wie das andere zu denken und zu reden hat. Also auch ein Gesetz des Handelns verpflichtet nicht, wenn es zweifelhaft ist. Nach den beiden citirten Lehrern gilt: Ideo Magistri non peccant, quia nihil asserunt. Aber wenn sie asserunt, d. h. sich entschieden dafür erklärten und sagten, man sei verpflichtet, diese Meinung anzunehmen, ad quam animus eorum magis versatur propter aliquas rationes, d. h. die Meinung, welche ihnen probabler scheint, was würde wohl Wilhelm von Auxerres und Alexander von Hales dazu sagen? Consequent würden sie sagen müssen: peccant; und mit Recht. Es ist eine ganz thörichte Dreistigkeit, mit Festigkeit auf einer ungewissen und zweifelhaften Meinung zu bestehen. In dieser Lage befinden sich aber die Probabilioristen. Die probablere Meinung ist niemals eine gewisse; auch sie bewegt sich noch in der Sphäre der ungewissen und zweifelhaften Dinge. Warum also asseriren sie, daß hier eine Verpflichtung vorliege, einer solchen Meinung zu folgen? Wollen sie aus ungewissen Gründen eine gewisse Verpflichtung herleiten? Peccant quia asserunt.

279. Bei den Autoren dieses Jahrhunderts findet man sehr häufig, ja man kann sagen, unaufhörlich, bei den Entscheidungen von Moralfällen den Grundsatz aufgestellt, daß man, falls probable Meinungen einander gegenüber stehen, nicht sündigt, welche von beiden man auch beim Handeln befolgt. Auf den ersten Anblick sieht das aus wie der Probabilismus in terminis in seiner unrichtigen Ausdrucksweise und Allgemeinheit, die ich früher bekämpft habe; wenn man aber genau auf den Fond ihrer Gründe zurückgeht, so sieht man, daß sie stets von Fällen reden, in welchen die eine Meinung das Gesetz ist, d. h. also, sie reden von Fällen, in welchen Gesetze ihrem Wesen nach zweifelhaft

sind. Es ist daher ganz gewiß ein Grundsatz dieser Autoren, daß die in ihrem Wesen zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten. Nach diesem Grundsatze lehrte Gulielmus Alverno, Erzbischof von Paris, der um das Jahr 1230 blühte,*) der heilige Raimundus a Pennaforte, der im Jahre 1238 General der Dominikaner war, sein Glossator Johannes a Friburgo, oder wahrscheinlicher Gulielmus Rondonensis, ein Zeitgenosse des heiligen Raimundus, oder bald nach ihm aufgetreten, wie der genannte Johann von Freiburg im zweiten Prolog seiner Summa für Beichtväter bemerkt.**) Dieser Glossator sagt im lib. IV. num. 3. tit. de impedimento conditionis: In hujusmodi casibus, qui non sunt omnino expressi in jure (da haben wir den Fundamentalgrund der zweifelhaften Gesetze), non est praecipitanda sententia, nec alterutrum pertinaciter asserendum.

280. In dieses Jahrhundert gehören: Heinrich von Segusio, Kardinal von Ostia, um das Jahr 1250;***) der selige Albert der Große um dasselbe Jahr in seinen bekannten Werken; Umbertus de Romanis, welcher im Jahre 1254 General des Prediger-Ordens war, und einen Commentar über die Regeln des heiligen Dominikus schrieb, von welchem der Prolog in der Bibliothek der Schriftsteller aus dem Dominikaner-Orden von den PP. Quietif und Echard erschienen ist; die heiligen Thomas und Bonaventura, deren Lehre ich in Nr. 65 citirt habe. Richard von Mediavilla, Minorit,†) deutet bei den hinc inde opinabeln Meinungen, wo kein bestimmtes und gewisses Gesetz sich vorfindet, meistens an, welche Meinung die probablere sei, aber verfährt doch bei der Entscheidung beharrlich in der Weise, daß er sagt: Qui vult tenere primam opinionem, potest dicere etc. Qui vult tenere secundam opinionem, potest dicere etc.

281. Heinrich von Gent††) wiederholt die Lehre Wilhelms

*) Opera omnia. Venetiis 1591.

**) Summa S. Raymundi etc. cum glossis Joannis de Friburgo. Romae 1603.

***) In IV. Decretalium librum. Venetiis 1581.

†) In IV. lib. Sententiarum. Brixiae 1691.

††) Summa quaestionum ordinariorum. Parisiis 1520. vol. I. art. XVI. quæst. 6.

von Auxerres und Alexanders von Hales, die wir oben (Nr. 277) mitgetheilt haben, daß man nicht verpflichtet sei, dasjenige zu glauben, was nicht offenbar in der heiligen Schrift gelehrt sei. Gotofredus de Fontibus oder de Fontanis blühte um 1290, von diesem citirt der berühmte Dominikaner Johann Nyder, welcher auf dem Concil von Basel zugegen war, folgenden Ausspruch: An Confessor teneatur facere conscientiam de peccato, de quo confitens non videtur habere conscientiam? Et dicit (sagt de Fontanis) quod si quis confitens non habet conscientiam de aliquo actu, quem Confessor opinatur esse peccatum, puta de vitalitiis, de multitudine Beneficiorum, et similibus, quando confitentis talis opinio non procedit ex protervia, sed ex probabili ratione, debet eum Confessor generaliter in forma Ecclesiae absolvere, maxime Confessor ordinarius, nisi esset peccatum tale, quod certum et manifestum esset communiter illud peccatum esse, nec de hoc sint opiniones contrariae, quae ab Ecclesia tolerantur.*) Sein consolatorium beschäftigt sich größtentheils damit, die Lehre zu stützen, daß man bei zweifelhaften Fragen so gut die eine wie die andere der abweichenden Meinungen erwählen kann, und er citirt die Autorität vieler Lehrer dieses und des folgenden Jahrhunderts, woraus man ersieht, daß dies damals die allgemeine Lehre war.

282. **Fünfzehntes Jahrhundert.** Bernard von Clermont, Prior des Dominikanerklosters zu Paris im Jahre 1303, wird von Nyder als Anhänger Gottfried's de Fontanis ausführlicher citirt. Johannes Duns Scotus wird von Anton Merenda in einem Werke, das im Jahre 1663 kondemnirt wurde, als Antiprobabilist citirt, und von Mastrius gegen diesen Vorwurf vertheidigt.**) Petrus de Palude sagt: Si Confessor dubitaret, utrum illud, de quo alius non poeniteret, esset mortale, et ille sibi diceret, quod de consilio peritorum illud faceret, de quibus ex vita et scientia probabile est quod non consulerent nisi bo-

*) Consolatorium timoratae conscientiae. Ven. Fr. Johannis Nyder etc. Parisiis per Mag. Petrum le Brun. 1494.

**) In II. Sentent. disp. V. quaest. art. II. n. 101. etc.

num, potest se illorum judicio conformare. Secus autem si esset certus de opposito.*) Von einem gewissen Minoriten Monaldo, welcher um das Jahr 1310 schrieb, denn er wird schon von Johann von Freiburg citirt, der 1314 starb, haben wir eine Summa, genannt die Monaldina oder auch Aurea.**) In dieser bespricht er viele Gewissensfälle, berichtet die verschiedenen Meinungen der alten Lehrer über dieselben, und sagt von ihnen bald am Eingange: Non credo posse praejudicium aliquod erga veritatis sententiam generari, quaecumque arripiatur ex eis (opinionibus), quum quaelibet sit a Magistris et approbatis Doctoribus in scriptis anthenticis studiosius annotata. Diese Stelle wird von dem oben angeführten Johann von Freiburg citirt, der noch verschiedene andere alte Lehrer und ausdrücklich auch den heiligen Thomas hinzufügt.***) Wir haben ferner eine Summe, welche die Astensis heißt und um's Jahr 1317 geschrieben ward.†) Im siebenten Buch bringt er verschiedene Fälle, für deren Entscheidung er folgende Regel giebt: In hujusmodi apicibus regulariter, ubi dubitant etiam sapientes, excusabilis est ignorantia. Unde si aliquis bona fide partem istam vel illam eligeret, non debet super hoc conscientiam habere nimis scrupulosam.

283. Wir deuten nur die Namen und Ausgaben vieler anderer Autoren dieses Jahrhunderts an, welche beharrlich dieselbe Lehre hinsichtlich der verschiedenen Meinungen befolgen. Ich könnte auch die Stellen aus ihren Werken hier wiedergeben, unterlasse es aber der Kürze wegen.

Durandi a S. Porciano Ord. PP. in Petri Lombardi Sentent. commentaria. Venetiis 1574. Summa Fr. Raineri de Pisis Ord. PP. Venetiis 1486. Guido de Monte Rocherii: Manipulus Curatorum. Romae 1477. Summa Magistrutia, seu Pisanella, zu der Fra Niccolo di Osimo, ein Franciskaner, im Jahre 1444 einen Anhang hinzu-

---

*) Quartus Sententiarum liber. Parisiis 1514 dist. XVII. quaest. II. art. II.

**) Lugduni 1516.

***) Summa Confessorum Joannis de Friburgo Ord. Praed. Lugdun. 1518.

†) Summa Astensis: Fr. Astensani Ord. Seraphici Francisci etc. Lugduni 1519.

fügte. Venetiis 1478. Gregorii Ariminensis Ord. Eremit. P. Augustini lib. I. Sent. qui legit Parisiis anno 1344. Venetiis 1522. Doctoris Resoluti Joannis Bachonis Anglici Carmelitae super IV. Sent. Libro Venetiis 1527. Joannis de Tambaco Ord. PP. schrieb um das Jahr 1370. Dieser Autor wird von dem schon erwähnten Nyder in zwei Werken citirt, welche die Aufschriften führen: de consolatione Theologiae und Quaestiones de culpa et gratia.

284. **Fünfzehntes Jahrhundert.** Ich habe schon früher (Nr. 100) die Autorität des berühmten Joh. Gerson, Kanzler der Universität Paris angeführt. Weil aber die Autorität dieses Schriftstellers bei gewissen Personen sehr viel gilt, so wollen wir eine zweite Stelle und zwar aus seinem Werke: de contractibus proposit. XIII. citiren: Argumentum sumptum ex Consilio, vel dubio unius Doctoris, quod in illo dubio contrahere sit peccatum mortale, non est efficax, sed temerarium et negandum. Oportet enim incertitudinem esse non tantummodo scrupulosam, levem et formidolosam, sed valde probabilem priusquam agere, ea stante, peccatum mortale judicetur. Sic enim dictum Sapientis intelligitur, qui amat periculum, peribit in illo. Itaque non quodlibet dubium facti sufficit ad causandum peccatum mortale, si quid agatur illo dubio stante: ergo nec quodlibet dubium juris . . . Probabilis certitudo sufficit in moralibus, ut non exponat se quis periculo: ut dicunt Doctores de celebrante Missam, et similibus, ubi requiritur status gratiae, quod sufficit ad hoc probabilis conjectura, quia certitudo alia sine revelatione non habetur, prout in Moralibus dicit Aristoteles sumendam esse certitudinem grosse et figuraliter: quae certitudo non removet in in una parte omnem probabilitatem, vel opinionem alterius partis, licet magis declinet ad istam, vel aliam, quod sufficit.

285. Dieser Ausspruch führt, wenn er nicht nach unserer Regel vom Posseß aufgefaßt wird, ganz gewiß zu einer unerträglichen Laxität. Wir wollen hierüber Einiges bemerken. Erstens: die leichten und unerheblichen Zweifel beeinträchtigen nicht die moralische Gewißheit; es können dies nur sehr probable Zweifel

bewirken. Zweitens: Es ist Sünde, mit dem Zweifel zu handeln, wenn dieser Zweifel nicht praktisch abgelegt wird, illo dubio stante, und dann ist es wahr, daß qui amat periculum, peribit in illo. Drittens: Jene probable Gewißheit, von welcher der Autor sagt: sufficit in moralibus, ut non exponat se quis periculo, um sie richtig zu verstehen, ist diejenige Gewißheit, welche aus dem Posseß entsteht, die den spekulativen Zweifel in seinem Dasein beläßt, und nur den praktischen Zweifel aufhebt. Diese Auffassung scheint mir aus dem Fall celebrantes Missam, den der Autor andeutet, hervorzugehen; und ebenso aus dem andern, den wir weiter unten erklären werden: si mulier exorata incipiat per novam informationem dubitare, an attineat viro in gradu prohibito, quo dubio stante quaerat vir debitum: quid agit uxor? Ueber diese Fälle haben wir auch anderswo schon gemäß unserer Regel und zwar im §. IV. des achtzehnten Hauptstückes und in Nr. 88 gesprochen.

286. Die wichtigste Reflexion, welche über die Lehre der citirten Autoren anzustellen ist, um sie in ihrem richtigen Sinne aufzufassen, in dem auch sie dieselbe offenbar aufgefaßt haben, wenngleich sie sich zu allgemein und in Ausdrücken erklärt haben, die zum Irrthum führen können, ist folgende: man muß das Dominium genau vom Posseß der Dinge unterscheiden. Das Dominium kann ungewiß sein, und gleichzeitig kann doch der Posseß gewiß sein, der seiner Natur nach ganz unabhängig vom Dominium ist. Diese Wahrheit begreift man auch mit großer Klarheit aus dem Beispiel, das wir unter Nr. 120 angeführt haben. Bei den Gesetzen und bei der Freiheit kann man ein Dominium, man gestatte mir diesen Ausdruck, und einen Posseß annehmen, wie wir schon in Nr. 232 sagten, als wir dem Mißverständniß des P. Tirsus Gonzalez begegneten. Sobald als man ein Gesetz citirt, wäre es auch nur ein zweifelhaftes, wird nothwendigerweise auch die Freiheit zweifelhaft und wir sind alsdann in dem Falle des Gegenüberstehens zweier probabler Meinungen. Dies ist der spekulative Zweifel, welcher nicht anders behoben wird als durch den Beweis der Gewißheit auf der einen Seite, und folge-

weise Vernichtung der Probabilität des Gegentheils. Als Beispiel kann die Frage dienen, ob ein Gesetz bestehe, nach welchem man die erschwerenden Umstände zu beichten hat. Bei dieser Untersuchung, die früher mit Probabilität hinc inde unter den Autoren erörtert ward, blieb sowohl das Gesetz als auch die Freiheit zweifelhaft. Mit dem Argument, welches ich aus dem Concil von Trient entnommen habe, glaube ich in dem schon erwähnten §. IV. des achtzehnten Hauptstückes die Freiheit gegen das Gesetz als gewiß erwiesen, auf diese Weise entschieden und den spekulativen Zweifel behoben zu haben, wonach also das Gesetz, jene Umstände zu beichten, nicht mehr zweifelhaft, sondern gewiß gar nicht vorhanden ist. Aber unabhängig vom Dominium des Gesetzes wie der Freiheit kann der gewisse Posseß des Einen wie der Andern für sich bestehen. Dieser Posseß ergiebt sich für die Freiheit aus ihrer Anteriorität vor jedem Gesetze; für das Gesetz ergiebt er sich aus der Gewißheit seines Daseins in den vier Eigenschaften, die wir oben im ersten Hauptstück erklärt haben. In dem Falle also, wenn das Dominium ungewiß ist, d. h. somit in dem Falle von Fragen und probabeln Zweifeln hinc inde, die spekulativ nicht behoben werden können, indem man eine der beiden Seiten zur Gewißheit erhebt; in diesem Falle bleibt der Posseß eines der beiden Theile noch zu betrachten, der immer gewiß sein wird, sei es nun für die Freiheit gegen das Gesetz, oder für das Gesetz gegen die Freiheit. Dieser Posseß ist der Faden, welcher uns aus dem Labyrinthe der spekulativen Fragen glücklich herausführen und uns die Partei zeigen wird, zu der wir uns mit festem Gewissensdiktamen beim Handeln halten können, indem wir den Theil im Posseß forterhalten, der sich darin befindet. Meine Leser werden mir diese Wiederholungen verzeihen. Ich fühle mich veranlaßt, sie zu begehen, weil ich sehe, wie oft das Dominium und der Posseß verwechselt wird, und wie sehr diese Verwechselung die ganze Moraltheologie verwirrt.

287. Der oben citirte Johann Nyder sagt in dem erwähnten Werke: Consolatorium etc. T. III. c. XIII. Folgendes: Non plus nocet homini errare in articulo fidei, qui non est declara-

tus adhuc ab Ecclesia, quod sit articulus de necessitate credendi, quam nocere possit actus moralis contra aliquod agibile perpetratus, qui actus non dicitur esse certus ex Scriptura, aut determinatione Ecclesiae quod sit illicitus. Patet hoc, quia fides est tam necessaria sicut morales virtutes, si non amplius. Sed constat communiter apud Theologos, quod in materia fidei, dum Doctores sentiunt contraria, licitum est ante determinationem Ecclesiae saepe tenere unam partem vel alteram sine periculo peccati vel fidei. Hier stellt der Autor eine Vergleichung an zwischen dem Gesetze des Glaubens und dem Gesetze des Handelns. So wie es nicht genügt, um verpflichtet zu werden, einen Artikel zu glauben, daß die Offenbarung desselben eine probable sei, sondern vielmehr positiv Gewißheit erfordert wird, so muß auch, damit eine Verpflichtung entstehe, etwas zu thun, das Gesetz gewiß sein, und ein ungewisses und zweifelhaftes Gesetz reicht nicht hin. Es versteht sich von selbst, daß die Zweifelhaftigkeit des Gesetzes hier stets in dem von uns im vierten Hauptstück erklärten Sinne genommen wird. Von der erwähnten Vergleichung haben wir schon in Nr. 42 u. ff. gehandelt.

288. Der heilige Johannes von Capistran, der in dem Werke: Perillustrium Doctorum tam veterum quam recentiorum in libros Decretalium, videlicet Abbatis, Bern. Compostell., Quid. Papae, Joan. a Capistrano. Tom. I. Venetiis 1587 citirt wird, sagt so: Quando diversae opiniones Doctorum non repugnant Sacrae Scripturae et bonis moribus, potest quis tenere eam, quam vult, absque peccato: etsi debet intelligi auctoritas Apostoli (Rom. 14.) unusquisque in suo sensu abundet. Wenn man von einer Meinung der Lehrer redet, die der heiligen Schrift und den guten Sitten nicht widerspricht, meint man damit eine Ansicht, gegen welche es kein gewisses Gesetz giebt, weder ein göttliches noch ein natürliches. Es ist also einleuchtend, daß der Heilige hier den Grundsatz ausspricht, daß die zweifelhaften Gesetze nicht verpflichten. *) In demselben Jahrhundert haben die nämliche Lehre folgende Autoren beständig vorgetragen:

*) Super III. Decret. §. de Cohabit. Cler. et Mulier. in C. Si quisquam n. 11.

289. Abbas Panormitanus super prima secundi (libri) Decretalium. Lugduni 1547. Sancti Bernardini Senensis Ord. Seraph. Min. Opera omnia. Venetiis 1745.

Eximii Doctoris Mag. Nicolai de Orbellis Ord. Min. de Observ. super Sententias Compendium. Hagenau 1503.

Sancti Antonini Archiepiscopi Florentin. Ord. PP. Summa Theologica. Veronae 1740.

Trilogium animae a Ludovico de Prussia Ord. Min. Norimbergae 1488.

Interrogatorium sive Confessionale per Ven. Fr. Bartholomaeum de Chaimis de Mediolano Ord. Min. etc. Venetiis 1486.

Enchiridion Confessorum etc. a Fr. Alexandro de Ariostis Ord. Min. de Observ. Lugduni 1540.

Summa Angelica Fr. Angeli de Clavasio Ord. Min. de Observ. Venetiis 1499.

Aureum S. Theologiae Rosarium etc. ex doctrina Doctoris subtilis, D. Thomae, D. Bonaventurae, et aliorum Sacr. DD. a Rev. P. Pelbarto Oswaldo de Themaswar. Ord. Min. de Observ. Venetiis 1589.

Hadriani VI. Pont. Max. quaestiones de Sacramentis. Romae 1522.

Commentarium in quartum librum Sententiarum Mag. Gabrielis Biel. Brixiae 1574.

D. Petri Tattareti etc. Commentaria in IV. libros Sentent. Venetiis 1583.

Confessionale seu Interrogatorium R. P. F. Jacobi Philippi Bergomensis Venetiis per Bernardinum Benalium.

290. **Sechzehntes Jahrhundert.** Unter der großen Menge der Autoren dieses Jahrhunderts, welche sich zu der oben besprochenen Lehre bekannt haben, wähle ich nur drei aus. Als ersten nenne ich den Dominikaner Barth† Bartholomäus Fumo*), welcher bei dem Worte Opinio Folgendes sagt: Qui sequitur unam opinionem, et non tenet pro dubio, sed pro certa, et sic operatur, non se exponit dubio, sed pro certo tenet; ideo non peccat, sicut peccat, qui sequitur opinionem aliquam, et formidat de opposito.

*) Summa aurea Armilla nuncupata. Lugduni 1695.

Hier unterscheidet der Autor sehr gut den spekulativen Zweifel, den er mit dem Worte opinionem andeutet, vom praktischen Zweifel oder von dem festen Gewissensdiktamen, welches er mit den Worten ausdrückt: pro certo tenet. Der Autor fährt dann fort: Item licet aliquando una opinio sit melior altera (wie es bei der dem Gesetze günstigen Meinung und auch bei der probableren Meinung der Fall ist) tamen non tenetur quis semper meliorem sequi, quia non tenetur facere quod melius est, sed quod bonum est. Ideo quando dicitur, quod tenetur amplecti tutiorem, intelligitur quando est cum formidine alterius partis, non propter hoc exponit se mortali, quia non sequitur aliquod, de quo dubitet esse falsum, licet credat minus bonum. Wenn zwei entgegengesetzte probable Meinungen existiren, so ist es unmöglich: sequi unam opinionem et non habere formidinem de opposito. Diese Furcht oder dieser spekulative Zweifel, kann überhaupt nicht anders behoben werden, als indem eine der Meinungen zur moralischen Gewißheit erhoben wird; aber alsdann hört die Meinung auf probabel zu sein, und man befindet sich nicht mehr in dem Fall zweier probabler Meinungen. Wenn nun aber dieser Fall eintritt, wie kann man sich dann ein festes Gewissensdiktamen bilden? Wie ist es möglich, firmare se in una opinione alicujus doctoris, eamque veram credere, licet credatur alia opinio esse melior? Es giebt da kein anderes Mittel als unsere Lehre vom Posseß, wie wir sie bisher schon mehrfach vorgetragen haben. In der Dominikanerbibliothek vol. II. anno 1445 werden unter dem Artikel: Bartholomaeus Fumus, einige abgerissene und des Zusammenhangs entbehrende Sentenzen citirt, um zu beweisen, daß diese Probabilismum funditus evertunt. Die Leser mögen darüber richten. Ich gebe gern zu, daß sie Probabilismum evertant in seiner allzu allgemeinen und meiner Ansicht nach irrigen Ausdrucksweise, die eben aufgegeben werden muß, weil sie zu falschen Entscheidungen führt. Ich stelle aber doch in Abrede, daß sie Probabilismum evertant seinem Wesen und seinem Grunde nach, zu dem meines Erachtens alle scholastischen Schriftsteller dieses Jahrhunderts sich bekannten, wenngleich sie umfassendere und allgemeinere Ausdrücke gebraucht haben, als

diejenigen, welche der Grundgedanke des Probabilismus mit sich bringt.

291. Enchiridion sive Manuale Confessariorum etc. a Martino Repilcueta, Doctore Navarro. Romae 1573. Im Cap. XXVI. n. 3. redet dieser berühmte Lehrer zu einem Beichtvater in folgender Weise: Caveat facile negare absolutionem poenitenti dicendo esse mortali id, de quo sunt contrariae opiniones . . . . Quod si sint contrariae Doctorum opiniones, quarum alteram Confessarius et alteram poenitens sequitur, et Confessarius credit evidenti se textu, vel ratione niti, poenitentem autem dubia, non debet eum absolvere. Hier sieht man also, daß in den Fällen, wo Gesetze und Verpflichtungen gewiß sind, wie eben dann, wenn ein Beichtvater glaubt, se niti textu, vel ratione evidenti, man nicht auf entgegengesetzte Meinungen zu achten hat, wie eben die des Beichtkindes ist, die da nititur textu vel ratione dubia. Und mit Recht hat man darauf nicht zu achten, weil es gegen die Gewißheit keine wahre Probabilität geben kann. Aber wenn nun der Beichtvater in solch' einem Falle keine Gewißheit hat, was soll er dann thun? Navarrus entscheidet so: At si Confessarius non adeo forti ratione nititur, vel poenitens utitur pari, vel fere pari (ratione) et habet pro se aliquem Doctorem clarum, poterit eum absolvere, und hiebei citirt er Hadrian u. s. w.

292. Fr. Dominici Soto Ord. PP. in IV. Libros Sententiarum. Methymnae Campi 1581 im tom. I. dist. XVIII. quaest. II. art. V. ad quintum: Quando Confessarius et Poenitens sunt diversae opinionis, ait Conradus etc. (und hiebei werden Hadrian, Gottfried, Silvester und die Kanonisten im Allgemeinen citirt); ajunt, in quam, isti distinguendum esse de Sacerdote . . . Si est, inquiunt, ordinarius, tenetur poenitentem absolvere, etiamsi secum non consentiat . . . Si vero Sacerdos non est ordinarius, sed qui Confessionem sua sponte audivit, ille, ajunt, non debet illum absolvere . . . At vero distinctio haec Sacerdotum nihil ad rem pertinet, sed hoc solum distinguendum est an opinio poenitentis sit probabilis inter auctores probatae auctoritatis, nec ne . . . Si vero opinio illa est probabilis, suus Sacerdos sive

ordinarius, sive delegatus, cui liberum confessionem audire et non audire, tenetur eum absolvere. Die Alten nahmen hier darauf Rücksicht, daß der Confessor Ordinarius, z. B. der Pfarrer, verpflichtet ist, die Beichten seiner Untergebenen zu hören, und daher leiteten sie auch die Verpflichtung, zu absolviren. Aber auch der Confessor non ordinarius hat, sobald er die Beichte gehört hat, dieselben Verpflichtungen.

293. Man wird sich wundern, daß nach der Lehre der Alten man schon der Meinung eines gelehrten und berühmten Meisters folgen kann. Es scheint, daß ein einziger Autor, wie gelehrt er auch sein möge, eine Meinung noch nicht probabel machen könne. Papst Alexander VII. verdammte am 7. September 1665 folgende Proposition (die siebenundzwanzigste in der Reihe): Si liber sit alicujus junioris et moderni debet opinio censeri probabilis, dum non constet rejectam esse a Sede Apostolica tanquam improbabilem. Die citirten Autoren sind im Verhältniß zu uns alt, aber sie waren im Verhältniß zu demjenigen, der sie bald nach ihrem Tode citirte, modern, und ganz gewiß waren sie sehr modern bezüglich derjenigen Beichtkinder, welche sich auf die Meinung ihrer Beichtväter stützten, und noch vielmehr bezüglich derjenigen Beichtväter, welche ein Beichtkind absolvirten, das eine der ihrigen entgegengesetzte Meinung hatte.

294. Ich erwiedere hierauf, daß die verdammte Proposition in allzu allgemeinen und unbeschränkten Ausdrücken gehalten ist, und daß sie darum in ihrer Allgemeinheit falsch und in praxi sehr gefährlich ist. Uebrigens kann sehr wohl der Fall eintreten, den auch der heilige Augustin (sup. n. 30) zuläßt, in welchem ein Autor seine Meinung zur probabeln, ja sogar gewissen adversus innumerabiles viros erheben kann; aber in diesem Falle (der gewiß sehr selten eintreten wird) darf man sich nicht der bloßen Autorität jenes Autors hingeben, sondern muß sorgfältig den Fond der inneren Gründe prüfen, und diesen nachgeben, wenn sie überzeugend sind: Nisi pertractatis pro viribus atque perspectis rebus. Der große Haufe des Volks, welcher völlig unfähig ist, die inneren Gründe zu prüfen, kann nichts Anderes thun,

als sich von der Ansicht eines approbirten Beichtvaters oder eines angesehenen Theologen leiten lassen, wie wir schon bei andern Gelegenheiten bemerkt haben (Nr. 53). Indem das Volk dies praktisch und von seiner Ueberzeugung angetrieben thut, stützt es sich auf unsere Regel vom Posseß. Ein Christ wird dabei etwa Folgendes denken: „Wenn es ein gewisses Gesetz gäbe, welches diese Handlung zu einer unerlaubten stempelte, so würde mir der Beichtvater, der Theologe nicht erlauben, sie vorzunehmen, denn ich muß mich auf seine Wissenschaft und Rechtschaffenheit verlassen." Dieser Gedankengang tritt gewiß nicht klar im Volke hervor, aber es ist ganz offenbar, daß das Volk denselben seiner innersten Ueberzeugung nach, und so zu sagen aus natürlichem Instinkte, hat.

295. Der P. Daniel Concina stellt in seinem Werke: Ad theologiam christianam apparatus folgende Epochen für die Geschichte des Probabilismus auf: Anno 1577 e Christianorum scholis emersit probabilismus . . . Istius systematis parens fertur P. Bartholomaeus Medina.*) Erste Unrichtigkeit! Schon vor dem Jahre 1577 wurde der Probabilismus öffentlich in den Schulen von den Autoren gelehrt, welche ich in diesem Anhange citirt habe, und von vielen Andern außerdem, die ich hier weggelassen habe. Er war damals die allgemeine und herrschende Lehre in den Schulen und in den Orden, besonders im Dominikaner- und Franziskaner-Orden. Und es wurde nicht bloß der Probabilismus in seinem Fundament und Wesen, sondern auch mit jener Allgemeinheit der Ausdrücke und der Beweise, und auch mit geringerer Vorsicht und in größerem Umfange gelehrt, als von den neuesten Autoren. Eine öffentliche Lehre, zu der sich so viele Meister bekannt haben, und die durch vier Jahrhunderte sich fortgesetzt hat, ist ein so großer Gegenstand, daß er dem P. Concina und seinen Genossen wohl in die Augen fallen konnte, wenn er auch in einer gewissen gedruckten Erklärung und Widerrufung die Schuld bei

*) Cit. Apparat. Tom. II. lib. III. disp. I. cap. I. n. 6. Romae 1751.

seinen Irrthümern auf die Schwäche seiner Augen und auf die Nachläßigkeit seiner Mitarbeiter schiebt.

296. Der P. Concina fährt fort: Primores Probabilistae sub initium controversiae . . . candide fassi sunt neminem ante annum 1577 propugnasse istum usum opinionis minus probabilis in conspectu probabilioris.*) Zweiter Irrthum. Thomas Sanchez, ein Probabilist von großem Ansehen, welcher gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts lebte, also sub initium controversiae, lehrt ganz unumwunden, daß man einer minder probabeln Meinung gegen die probablere folgen könne, und citirt als Gewährsmänner Medina und Mercado.**) Der citirte Mercado gab aber sein Werk im Jahre 1569 in spanischer Sprache heraus. Wir haben also im P. Sanchez ein Zeugniß, daß P. Concina die Wahrheit nicht sagt. Das Werk von Mercado wurde später in's Italienische übersetzt und in Brescia im Jahre 1591 unter folgendem Titel gedruckt: Abhandlung über Geschäfte und Verträge vom P. F. Thomas Mercado, aus dem Prediger-Orden. In diesem Werke, welches ich vor mir habe, wird im Cap. IV. n. 7. ganz klar die Ansicht gelehrt, daß der Beichtvater einen Kaufmann absolviren muß, der eine andere Meinung befolgt als der Beichtvater, wenngleich dieser seine für probabler und die des Kaufmanns für weniger probabel hält: „Es wäre ein großer Unverstand und Dünkel, wenn er ihn deßwegen nicht absolvirte und fortschickte, falls über die Rechtlichkeit eines Vertrages verschiedene begründete Meinungen unter den Gelehrten bestehen. Er kann derjenigen folgen, welche ihm zusagt. Dasselbe meine ich auch dann, wenn dem Theologen unter der Beichte eine schwierige Frage vorgelegt wird, und Meinungen für beide Seiten bestehen; er kann dann ruhig und ohne Gefahr der einen oder der andern folgen, die ihm probabler scheint." (Ibid. pag. 55.) Und damit der P. Concina nicht sagen kann, daß Mercado mit seiner Ansicht allein stehe, so ist das Werk desselben im Spanischen mit Lobes-

*) Ibid. n. 7.

**) Opus morale in praecepta Decalogi tom. I. lib. I. cap. IX. n. 14. Lugd. 1615.

erhebungen von drei Doktoren und Lektoren der Universität Salamanka, einem Augustiner und zwei Weltgeistlichen; ferner von einem zweiten Augustiner als Revisor seitens der Regierung und endlich noch vom Generalvikar der spanischen Dominikanerprovinz approbirt worden, der am 13. August 1568 die Erlaubniß zum Drucke jenes Werkes giebt, als approbirt von den erwähnten Revisoren, „welche die ganze Lehre desselben als katholisch, wahr und nützlich approbirt haben." Die fünf genannten Approbationen werden auch am Anfange der citirten Uebersetzung von Brescia angeführt; in der spanischen Ausgabe aber von Salamanka 1569, die ich vor mir habe, sind zehn Approbationen und Empfehlungen dieses Werkes.

297. Außer Thomas Sanchez haben wir noch ein anderes Zeugniß für die Unwahrheit der Behauptung des P. Concina. Der Augustiner Fr. Michael Salon sagt in seinem Werke: Commentariorum in disputationem de justitia, Folgendes: Eamdem sententiam licere sequi opinionem minus probabilem et cognitam minus probabilem... docuerunt Salmanticae Fr. Petrus a Soto, Mantius et alii recentiores.*) Soto starb im Jahre 1563, Mantius lehrte zu derselben Zeit, Salon war ihr Zeitgenosse, daher sind die Recentiores derselben alle früher, die Einen mehr, die Andern weniger als die Epoche von 1577, welche Concina angiebt.

298. P. Concina setzt noch in Nr. 9 hinzu: Ante annum 1609 nullum extra Hispanias probabilismi vestigium. Dritte Unrichtigkeit! Wir haben von den citirten Werken Mercado's und Salon's die Ausgabe von Brescia achtzehn Jahre und die Ausgabe von Venedig siebzehn Jahre vor der Epoche Concina's. Das sind schon zwei vestigia. Ich nenne noch vier andere, indem ich nur die Stellen, wo der Probabilismus ganz ausführlich in einem Werke behandelt ist, anführe.

Responsionum casuum conscientiae coram Card. Palaeoto Archiep. Bonon. Partes duae per R. P. Ludovicum de Beja Palaestrelum Ord. Eremit. etc. Venetiis 1600. Das ist mindestens

---

*) Tom. I. Quaest. LXIII. art. IV. controv. II. Venetiis 1592.

schon die zweite Ausgabe; denn in dieser liest man die Dedikationen von Sixtus V., welche im Jahre 1583 abgefaßt ist. Vergleiche Pars II. die Auflösung des Falles vom Jahre 1583 pag. 60.

Summa Summarum casuum conscientiae etc. auctore Ludovico Carbone. Venetiis 1666. Vergleiche tom. I. par. I. lib. V. cap. XIV. pag. 157.

Decisiones aureae casuum conscientiae a Jacobo de Graffis de Capua Poenitentiario majori in civitate Neapolis: Taurini 1597. Vergleiche Pars I. cap. XV. n. XXI. pag. 54.

Summa universae Theologiae auctore Laelio Zeccho. Brixiae 1598. Vergleiche tom. I. cap. IV. n. V. p. 43. — So haben wir denn ganz Italien kennen gelernt vom Scheitel bis zur Zehe, von Turin, Brescia, Venedig, Bologna und Neapel.

299. Concina sagt, nach der Ansicht Vieler sei das Werk des Dominikaners Medina eine Mißgeburt zu nennen: Multi partum hunc abortivum Medinae abjudicant.*) Und doch gebar Medina den Probabilismus zum zweiten Male in seinem spanischen Katechismus vom Jahre 1579, wieder aufgelegt im Jahre 1583 und in's Italienische übersetzt von dem Dominikaner P. Peter Gonzalez unter dem Titel: Kurzer Unterricht für Beichtväter von dem P. Barthclomäus Medina im Jahre 1594. Gonzalez spricht in seiner Vorrede über diese Mißgeburt: Der Autor ist im Gebiete der Moral in unserm Spanien der berühmteste und gelehrteste neuere Schriftsteller; wer ihm folgt, kann daher nicht irren. Es fehlt wenig, daß er ihn infallibel nennt.

300. Die Probabilisten citiren, um ihre Lehre zu rechtfertigen, die Dispensen von feierlichen Gelübden, welche die Päpste Alexander III. dem Nikolaus Giustiniani, Benedikt IX. dem Kasimir von Polen, Innocenz II. oder der Gegenpapst Anaclet dem Ramiro von Arragonien gegeben hat. Natalis Alexander stellt die Dispense von Ramiro in Abrede, weil, wie er sagt, der Geschichtschreiber Zurita sie bezweifelt, und darüber vorsichtig bemerkt: ut ferunt: quod confirmare liquido haud possum. (R.

*) Loco supra citato n. 6.

P. Natalis Alexandri Ord. Praedic. Historia Ecclesiastica. Ferrariae 1761. Tom. VII. cap. II. art. IV. n. 2.) Solche Ausdrücke wendet Zurita nicht gedankenlos an, der sogar zweimal auf das Zeugniß von andern Schriftstellern hin positiv behauptet, daß Ramiro dispensirt worden. *) Alexander II. citirt auch den Mariana als Gegner dieser Behauptung, und doch sagt Mariana in seiner lateinischen Geschichte von Spanien von Ramiro, daß er Priester, König und Ehemann gewesen sei; und in der spanischen Uebersetzung, die er selbst angefertigt hat, fügt er hinzu: wie man annehmen muß nach dem, was die Autoren sagen. **)

301. Uebrigens haben die Probabilioristen sehr richtig erkannt, daß der Probabilismus in der Allgemeinheit seiner Ausdrücke und seiner Beweise falsch sei, und daß, wenn man diesen folgen wollte, man zu falschen Entscheidungen und zu einer laxen Moral gelangen würde. Ich will deßhalb glauben, daß sie ein guter Eifer bewogen hat, einen so heftigen Feldzug gegen den Probabilismus zu beginnen. Aber das Mittel, welches sie angewendet haben, ist leider viel schlimmer, als das Uebel, wie wir schon im sechzehnten Hauptstück bewiesen haben. Verlaßt also, meine lieben Leser, jene drei falschen Regeln allesammt, den Rigorismus, den Probabiliorismus und den Probabilismus in seiner Allgemeinheit, befolget die Regel vom Posseß, die durch das Wort Gottes, durch die Lehre der Väter, die Praxis der Kirche, der kanonischen und bürgerlichen Gesetze, und von dem natürlichen Verstande eingegeben und gerechtfertigt wird.

302. Der nämliche Abbate Hervas, aus dem ich die bisher citirten Autoritäten entnommen habe, giebt mir auch eine kurze und inhaltreiche Abhandlung über die probabeln Meinungen, die ich hier zur bessern Verdeutlichung und Bestätigung der vorliegenden Dissertation mit hineinziehe, und die gleichsam als Schluß derselben dienen kann.

303. Zwischen den Wahrheiten und Falschheiten, welche der

---

*) Anales de la Corona de Aragon. tom. I. lib. I. cap. 53. ann. 1136. Zaragoza 1610.

**) Vol. I. lib. X. cap. XV. pag. 501.

Mensch mit Evidenz und moralischer Gewißheit erkennt, giebt es so zu sagen einen Raum, der eine sehr ausgedehnte Sphäre umfaßt. In diesem Raume liegt die Probabilität. Diese wird grösser oder geringer sein, je nachdem sie sich mehr oder weniger der Evidenz und Gewißheit nähert. Und diese Annäherung hängt von dem mehr oder minder starken Eindruck ab, welchen die inneren und äußeren Gründe auf den Verstand des Menschen machen, welche vorgebracht werden, um die Wahrheit oder Falschheit einer Meinung zu beweisen. In diesem Zustande von Probabilität hat der Mensch nichts, worauf sein Verstand ruhen kann. Er hat nicht Gewißheit, durch welche er sich mit vollkommener oder fast vollkommener Ruhe befestigen kann; er wird sich manchmal in einem gewissen Schwanken zwischen Ja und Nein befinden, meistens wird er sich mehr nach der einen Seite, als nach der andern neigen, aber immer mit Furcht zu irren, und Falsches für wahr anzunehmen. So ist der Zustand des meinenden Menschen, und so die Wirkung der Meinungen.

304. Man betrachte nun aufmerksam, von welchen Gründen die größere oder geringere Stärke des Eindruckes abhängt, welchen die inneren und äußeren Gründe auf den Verstand des Menschen machen, die für die Wahrheit oder Falschheit einer Meinung streiten. Solcher Gründe giebt es sehr viele, sehr verschiedene und sehr leichtfertige. Ohne sie hier nach Zahlen und in ihrer eigenen Schwäche darzustellen, so berufen wir uns auf die große Lehrerin in allen Dingen, auf die Erfahrung, und beschränken uns nur auf das Gebiet der Moral. Wenn man sich in der Sphäre der Probabilität befindet, so werden wir beständig sehr viele Autoren bemerken, welche lehren, das Ja sei probabler, und viele Andere, die da lehren, das Nein sei probabler. Diese Thatsache ist jedem unserer Leser offenkundig. Die Mehrzahl der Autoren und das große Ansehen der Lehre, welches die eine Partei mehr begünstigt als die andere, thut nichts zur Sache. Immer bleibt vielmehr wahr, daß die Stärke des erwähnten Eindruckes verschieden ist, ohne daß man bestimmte Gränzen von ihr angeben kann; bei einigen ist sie größer, bei andern geringer. Und zeigt uns nicht

die Erfahrung auch eine andere sonderbare Erscheinung? Wie oft hat derselbe Autor eine Meinung früher für probabler gehalten, die er später als minder probabel oder gar falsch verworfen hat? Wir selbst haben an uns diese Erscheinung schon wahrgenommen. Heute neigen wir uns mehr der einen Meinung zu, morgen der entgegengesetzten; vielleicht kehren wir mit der Zeit zu jener wieder zurück, und verwerfen die andere. Gewiß kann ich diese Thatsache von mir selbst bezeugen, ebenso wie auch von Andern, und zwar in sehr vielen Fällen. Dieses Schwanken und dieser Wechsel liegt in der Natur des Menschen. Die Einwirkung der Gründe, bezüglich ihres Verständnisses, hängt, wenn wir von allen andern Gründen absehen, auch von der physischen Disposition des Gehirns und des ganzen Körpers ab, die sich unaufhörlich und unendlich verändert.

305. Deßungeachtet, wenn sonst die Gründe an sich gut und stark sind, d. h. wenn man nicht bloß eine leichte Probabilität, welche keine Berücksichtigung verdient, sondern eine solide und große Probabilität hat, alsdann machen die Gründe einen großen Eindruck auf den Geist Aller, und dieser Eindruck muß von Allen empfunden werden. Das Mehr oder Weniger wird in unzähligen Graden variiren, je nach der variirenden Disposition des Menschen und nach dem Zusammentreffen der Umstände; aber der starke Eindruck wird immer der sein, welcher den Verstand in einen Zustand von Unruhe und von Bedenklichkeit versetzt, und nicht zuläßt, daß er sich mit Ruhe einer Meinung zuwende, ohne Furcht bezüglich der entgegengesetzten zu haben.

306. Daraus ergiebt sich eine sehr wichtige Folgerung. Wir unterscheiden nämlich die Probabilität an sich, welche wir absolute nennen, von den Graden derselben, d. h. von ihrem stärkeren oder schwächeren Erscheinen, was wir relative Probabilität nennen. Die absolute Probabilität existirt nun also wirklich in den Gegenständen, welche sich dem Geiste des Menschen vorstellen: diese Probabilität ist nichts anderes, als die Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes zu dem Ende, um den menschlichen Verstand mit Gewalt zum Bejahen oder Verneinen in denjenigen Fällen zu be-

stimmen, in welchen man weder das Wahre noch das Falsche mit Evidenz und Gewißheit findet. Diese Zweckmäßigkeit oder Fähigkeit hängt von den inneren und äußeren Gründen ab, welche jenem Gegenstande wirklich zur Seite stehen. Die absolute Probabilität wird von Allen herausgefunden. Innerhalb der Sphäre der Meinungen bekennen alle Autoren, welche eine Ansicht als mehr probabel festhalten, daß die gegentheilige Ansicht probabel sei, und es giebt nur Wenige, die so fanatisch wären, Alles das, was ihnen gut dünkt, auch für gewiß auszugeben. Eben das Mehr Probable setzt schon voraus und erfordert nothwendig das Probable, weil jeder Comparativ den Positiv voraussetzt und erheischt. Nehmen wir z. B. die Frage, ob es erlaubt sei, einen Wechselvertrag zu schließen, oder nicht. Wer die Gründe pro et contra mit Aufmerksamkeit prüft, wird sich zur einen oder zur andern Seite neigen, aber er wird doch zugleich gestehen (wie auch in der That eingestanden wird), daß auch die entgegengesetzte Ansicht probabel sei. Wenn Jemand, ohne die inneren Gründe zu prüfen, bloß weiß, daß viele und gelehrte Autoren entscheiden, der Wechsel sei unerlaubt, und daß viele andere auch gelehrte Leute entscheiden, er sei erlaubt, so kann er sich wenigstens der Wahrnehmung einer Gewalt nicht entziehen, die ihn bald zu der einen, bald zu der andern Seite hinneigt. Also die absolute Probabilität wird von Allen bemerkt, und wird nothwendig bemerkt. Sonach ist sie auch eine wirkliche, beständige, allgemeine, gewisse Sache. Ich sage: eine gewisse; man verwechsle hier nicht die Gewißheit der Probabilität mit der Gewißheit der Wahrheit oder Falschheit des Gegenstandes. In dieses Mißverständniß gerathen leider manche Autoren. Ich habe nicht Gewißheit, ob eine Meinung wahr sei oder falsch, aber ich weiß doch gewiß, daß diese Meinung probabel ist.

307. Dagegen hat die relative Probabilität weder Wirklichkeit (Realität), noch Beständigkeit, noch Allgemeinheit, noch Gewißheit. Sie existirt nicht in den Gegenständen, sondern in den Köpfen der Menschen. Sie hängt nicht von der Stärke der Gründe, sondern von der unendlich mannigfaltigen und ver-

änderlichen Disposition des Menschen ab. Niemand kann vernünftigerweise sagen: M e i n e M e i n u n g i s t **gewiß mehr** p r o b a b e l; er kann nur sagen, es **scheint** mir, daß meine Meinung **mehr** p r o b a b e l s e i. Ein Anderer wird darauf erwidern: und mir **scheint** die entgegengesetzte Meinung **mehr** p r o b a b e l. Wenn der äußerst seltene Fall eintreten sollte, daß die Majorität der Probabilitäten so groß und so stark wäre, daß sie fast von allen Autoren bemerkt und anerkannt wird; dann befinden wir uns nach genauer Erforschung der Dinge außerhalb der Sphäre der probabeln Meinungen und berühren die moralische Gewißheit, indem wir eine schwache und dürftige Probabilität bei Seite lassen, auf die wir, wie wir schon gesagt haben, keine Rücksicht zu nehmen brauchen.

308. Fassen wir nun unsere Betrachtung zusammen. Wer bei seinem Handeln sich auf die a b s o l u t e Probabilität stützt, ruht auf einem wirklich bestehenden, dauernden, allgemeinen und festen Fundament; wer sich auf die r e l a t i v e Probabilität stützt, oder auf das M e h r Probable, baut sein Haus auf den Sand, und hat kein anderes Fundament, als die Einbildung, die Unbeständigkeit, die Veränderlichkeit, den Anschein. Der Probabiliorist giebt also eine Moralregel (und zumal eine verpflichtende), die ganz absurd ist, und der Vernunft und den Eingebungen eines klaren Verstandes zuwiderläuft. Er verpflichtet mich, auf einer Grundlage mich zu befestigen, die mir bei jedem Satze unter den Füßen wankt. Die Oekonomie der christlichen Religion strebt durchaus dahin, den Privatgeist und einzelne und Sonderansichten fern zu halten; die Regel der Probabilioristen geht aber gerade darauf aus, sie wieder einzuführen. Die Autorität Anderer ist der Wegweiser, den uns Jesus Christus gezeigt und vorgeschrieben hat, um uns auf dem Wege des Heils durch Erfüllung unserer Pflichten zu führen; die Regel der Probabilioristen lehrt mich, der Autorität meiner selbst nachzugeben, und verpflichtet mich, derselben zu folgen, weil ich mich selbst als Richter über die abweichenden Urtheile der Autoritäten hinstelle, und auf der Grundlage des Anscheins, der sich mir darstellt, über den größern oder ge-

ringern Grad der Probabilität entscheide. Kurz, mein ungewisses, unbeständiges, veränderliches Meinen soll verpflichtende Regel für mein Handeln werden; ein Anderer wird von dieser Verpflichtung dispensirt sein, weil ihm vielleicht die entgegengesetzte Ansicht probabler scheinen wird. Kann es eine unbeständigere, und folgeweise falschere, unverständigere und absurdere Regel als diese geben? Philosophisch und theologisch ist sie völlig absurd. Ich bin durchaus überzeugt, daß die Probabilioristen niemals diese schlimmen Folgen ihrer Regel erkannt haben, und darum sind sie unschuldig; ich stelle sie ihnen eben vor, damit sie sie recht betrachten. Meinem schwachen Verstande nach sind dies unmittelbare Abkömmlinge des Probabiliorismus. Ob ich mich irre, oder sie sich irren, darüber mögen die Leser entscheiden, die ohne Vorurtheil und ohne Parteigeist vorgehen werden.

309. Die Autorität ist der einzige Führer des größten Theils der Geistlichen und ebenso des Volks. Es giebt Wenige, selbst unter dem Klerus, welche mit vernünftigem Grunde überzeugt sein können, daß sie die inneren Gründe gut und richtig erwägen, und deren Gewalt ganz erkennen. Diese also, vorausgesetzt, daß sie dem Probabiliorismus folgen wollen, werden nicht anders über das mehr oder minder Probable entscheiden können, als vermöge der Autorität der Moralisten. Wie sollen wir nun diese Autorität mit gerechter Wage wägen? Hören wir nun die Regeln, welche uns da ein Probabiliorist giebt.*) Erstens: Wenn die Lehrer der einen Meinung gewöhnlich glücklicher sind im Treffen des Wahren bei andern Meinungen bezüglich des Glaubens und der Sitten. Eine schöne Regel! Wenn ich mich in Betreff ihres Glückes im Finden der Wahrheit auf andere Autoren verlassen muß, welche dasselbe behaupten, so drehe ich mich in einem circulus vitiosus herum. Wenn ich die Sache selbst untersuchen soll, da führst du mich in ein Examen hinein, von dem ich nicht weiß, wie ich es anfangen soll, und auch nicht anfangen kann, weil ich nicht im Stande bin, so viele Autoren zu lesen, sie unter ein-

*) De contractibus licitis atque illicitis Tractatus Conradi Summenhart. Venetiis tractat. VII. quaest. C. pag. 561.

ander zu vergleichen, so viele Fragen zu untersuchen u. s. w. Zweitens: Wenn die Lehrer der einen Ansicht in der Regel sittlicher sind und einen heiligeren Lebenswandel führen. Hierbei muß man aber wohl bemerken, daß die Heiligkeit und die Wissenschaft nicht ein und dasselbe sind. Si Sanctus est, oret pro nobis kann man auf diese Regel erwidern. Drittens: Wenn die Lehrer der einen Ansicht mehr studirt und besser untersucht haben, als die Lehrer der entgegengesetzten Meinung. Darin läge ein neues Räthsel, Gott allein aber wäre im Stande, es zu lösen. Viertens: Wenn man annehmen kann, daß die einen Lehrer u. s. w. weniger von Vorurtheilen befangen und weniger vom Parteigeist getrieben sind. Ein zweites Räthsel! Fünftens: Wenn für die eine Meinung mehr und angesehenere Autoren sich entscheiden. Gut! Ihr Pfarrer, Vicepfarrer und Beichtväter alle, wenigstens ihr auf dem Lande, versehet euch mit einer vollständigen und reichhaltigen Bibliothek von Moralisten, und wenn eure Einkünfte nicht so weit reichen, so verlaßt nur eure Pfarreien und eure Beichtstühle. Was die Vergleichung und Schätzung der Autorität betrifft, so gerathen wir hier in das Privatexamen und Urtheil. Sechstens: Wenn die Gründe der einen Ansicht besser und stärker sind, als die der andern Ansicht. Ich danke schön. Ihr wollt mich in ein Examen bringen, das ich aus Mangel an Fähigkeiten nicht vornehmen könnte. Siebentens: Wenn die Autoritäten für die eine Meinung klarer, gewichtiger und gehaltvoller als die gegentheiligen Autoritäten sind. Reine Wiederholung! Diese Regel fällt mit der fünften zusammen.

310. Daraus kann man ersehen, bis zu welchen Lächerlichkeiten es führt, wenn man über mehr oder minder probabel entscheiden muß. Ihr werdet keine andern als die angegebenen Regeln vorbringen hören; Beweis genug dafür, daß das Mehr oder Minder nicht die Regel für unsere Handlungen sein kann. Unsere Regel haben wir gefunden im Posseß, sie zu beweisen, war der Zweck dieser Abhandlung.

311. Man hat mir entgegnet, daß meine Regel in sehr vielen Fällen in der Praxis nicht anwendbar ist. Es sei nicht leicht,

in den einzelnen vorkommenden Fällen zu erkennen, auf wessen Seite der Posseß sei, ob auf Seiten der Freiheit oder der Gesetze. So werden wir also doch noch nothwendig in den Probabilismus gerathen, denn der Tutiorismus ist verdammt und der Probabiliorismus absurd?

312. Ich antworte darauf, daß ich mir nicht herausnehme, eine Regel zu geben, bei der man nicht Verstand, Erwägung und Studium bedürfte, um sie zu erkennen und richtig anzuwenden. Und doch sage ich, daß unsere Regel sehr leicht von Allen richtig angewendet werden kann, wenn man Folgendes beachtet. Wenn der Zweifel sich auf das Aufhören der Verpflichtung des Gesetzes aus irgend einem der nachstehenden Titel bezieht, nämlich: der desuetudo oder consuetudo contraria, der abrogatio, dispensatio, oder weil man zweifelt, ob man dem Gesetze genügt habe oder nicht; wie z. B. wenn Jemand zweifelt, ob er eine gewisse Schuld bezahlt habe, ob er einen gewissen Theil des Breviergebetes verrichtet habe u. s. w., dann befindet sich das Gesetz gewiß im Posseß. Alle jene Titel setzen nothwendig voraus, daß es einmal ein solches Gesetz und eine solche Verpflichtung aus demselben gegeben habe, daß es also im Posseß gewesen sei zu verpflichten; denn das Aufhören einer Sache setzt die frühere Existenz der Sache voraus. Wenn es sich um die Nutzlosigkeit oder Schädlichkeit des Gesetzes handelt, so setzt dieser Titel nicht voraus, daß es ein derartiges verpflichtendes Gesetz einmal wirklich gegeben habe, aber die Vermuthung hat dieselbe Wirkung, und setzt das Gesetz in Posseß, indem man immer präsumiren muß, daß die gegebenen Gesetze für das öffentliche Wohl nützlich seien, wie wir schon in der Abhandlung erörtert haben. Wenn jedoch der Zweifel sich auf das Gesetz aus irgend einem andern als den angegebenen Titeln bezieht, dann steht die Freiheit immer im Besitz; denn dann wird man entweder über das Dasein, oder über die Rechtmäßigkeit, oder über den Sinn, oder über die Ausdehnung des Gesetzes streiten, Titel, welche dem Gesetze so zu sagen keinen Zutritt zum Posseß gestatten, und bei welchen die Präsumtion es nicht begünstigt.

313. Es scheint mir sehr leicht zu sein, selbst bei einer sehr

mittelmäßigen Aufmerksamkeit die Verschiedenheit dieser Titel, und folgeweise auch zu erkennen, zu unterscheiden und sich zu vergewissern, auf welcher Seite sich der Posseß befinde. Wenn es jedoch Manchem in einzelnen Fällen nicht gelingen sollte, mit Hilfe dieser Distinktion den Posseß herauszufinden, so hat er ein sicheres Mittel, mit dem er beim Handeln und beim Entscheiden nicht irren kann; er enthalte sich des Handelns und des Entscheidens, oder er befrage andere Personen, welche den Posseß finden können. Wenn er aber schließlich doch verpflichtet wäre zu entscheiden und zu handeln, und Andere nicht um Rath fragen könnte, dann wird er, davon bin ich fest überzeugt, nicht sündigen, wenn er in diesem Falle dem Probabilismus folgt; denn in diesem Nothfall hat er keine andere Regel, der er folgen kann; die Regel vom Posseß nicht, weil er sie nicht findet; den Tutiorismus nicht, weil er von der Kirche verdammt ist, und den Probabiliorismus nicht, weil er unverständig und absurd ist.

Zweite Abhandlung.*)

Ueber Wollen und Zulassen.

Der Mensch setzt sich bei seinem Handeln als Mensch und mit Freiheit immer ein Ziel, welches er erreichen will, (das er auch für ein Gut hält) und bringt diejenigen Mittel in Anwendung, welche nützlich oder nothwendig und fördernd sind, um das Ziel zu erreichen. Es kann dabei eine Stufenleiter von Mitteln und Nebenzielen (fines intermedii) geben, welche nothwendigerweise auf das letzte beabsichtigte Ziel hinausgehen. Auch können die Arten verschieden sein, welche bei Anwendung der Mittel vorkommen; ich will diese unter dem Namen von Mitteln mitverstanden wissen. Also das Ziel, welches man sich vorgesetzt, und die angewendeten Mittel sind immer Gegenstand des beabsichtigenden Willens (voluntas intentiva) des Menschen, sie werden von ihm gewollt bei jeder seiner Handlungen. Alles dasjenige, was nicht Ziel oder Mittel ist, liegt außerhalb der Sphäre des menschlichen Willens, und zwar um mich dieses Ausdruckes zu bedienen, sowohl der voluntas volitiva, wie der intentiva, als eine Sache, welche denselben nichts angeht, und ihn gar nicht interessirt.

Es kann aber geschehen, daß das zur Erreichung des Ziels angewendete Mittel durch accidentelle Combinationen auch andere Wirkungen hervorbringt, welche dem vom Handelnden beabsichtigten Ziele durchaus fremd und gleichgiltig (indifferent) sind.

Bei dieser Combination der Dinge kann es sehr leicht eintreten, daß der Wille einzig nur jene Handlung als Mittel will, um zu seinem Ziele zu gelangen, in keiner Weise aber jene seinem Ziele fremden Wirkungen will, die er jedoch voraussieht, aber einfach zuläßt, und gehen läßt wie eine Sache, die, weil

*) Wir schließen diese und die folgenden Abhandlungen der von Bolgeni über den Posseß hier an, weil sie wenn auch nachträglich von Andern berichtigt und überarbeitet, doch Geistesprodukte desselben Autors sind.

sie weder Ziel noch Mittel ist, ihn gar nicht interessirt. Zum Beispiel: Ein Fürst verurtheilt rechtmäßig einen Missethäter zum Tode, und sieht voraus, daß durch accidentelle Combinationen daraus viele und schwere Nachtheile für durchaus unschuldige Personen folgen werden; so für Frau und Kinder. Der Fürst will den Tod des Missethäters als ein vom Gemeinwohl erfordertes Mittel; jene accidentellen Nachtheile aber, welche daraus folgen, will er nicht, sondern läßt er nur zu. *)

Dies vorausgeschickt, wird nun gefragt, wann es erlaubt sei, die Sünde (oder nachtheilige Wirkungen für Andere) zuzulassen. Antwort: Wenn drei Bedingungen vorhanden sind. 1) wenn Zweck und Mittel an und für sich gerecht und sittlich sind; 2) wenn jene Handlung das einzige Mittel oder dasjenige ist, welches weniger accidentelle und indirekte Nachtheile herbeiführt; 3) wenn die Wichtigkeit und Bedeutung jenes Zweckes von einer Bedeutung und Gewalt ist, welche der Größe des Uebels, das man zuläßt, proportionirt ist. Wenn diese Bedingungen zusammentreffen, dann ist das Zulassen erlaubt. Weil der Handelnde alsdann einen sittlichen Zweck und sittliche und proportionirte Mittel hat, so ist sein moralischer Akt erlaubt, quia actus judicantur secundum voluntatem agentium . . . et secundum hoc qualificatur et specificatur actio. Die fremden Consequenzen, sunt praeter voluntatem agentium, und müssen der physischen Collision und der Schlechtigkeit Anderer zugeschrieben werden. Das Gegentheil fände statt, wenn auch nur eine einzige von den erwähnten Bedingungen fehlte. Diese allgemeinen Kriterien, die Alle zugeben, erklären sehr gut,

---

*) Bolgeni definirt das Zulassen als einen Akt des Willens, nach welchem der Mensch sagt: Ich will die Wirkungen nicht hindern, welche aus meiner Handlung folgen werden. Aber ich finde darin nichts Anderes, als die Erkenntniß dieser Wirkungen; das Mißfallen, welches diese Erkenntniß in mir verursacht, aber keinen andern Willensakt kann ich darin erkennen, wenn nicht den, jene Handlung nur als Mittel zu meinem Ziele zu erwählen; es scheint mir nicht nothwendig, daß der Mensch einen positiven Willensakt vornimmt, und sagt: Ich will nicht hindern.

und ausschließlich die besonderen Kriterien, welche in vielen Fällen von der Gesammtheit der Lehrer und in andern Fällen von der Mehrzahl der Lehrer und der richtigen Ansicht Aller festgehalten worden.

Alle menschlichen Gesetze, z. B. der Cölibat u. s. w. bringen sehr große Uebertretungen und Unordnungen mit sich. Dasselbe gilt von den Kriegen, von Spiel, von den Theatern und Schauspielen u. s. w. Der Landesherr läßt einen Verbrecher gesetzmäßig hinrichten, auch wenn er die erwähnten accidentellen Nachtheile voraussieht. Ja er läßt sogar einen verstockten, unbußfertigen Verbrecher hinrichten, obwohl er dessen ewige Verdammung voraussieht; er überzieht die Ungläubigen mit Krieg u. s. w. Dasselbe gilt von der Vertheidigung des Lebens cum moderamine inculpatae tutelae. Der heilige Thomas und andere Lehrer sagen, es sei erlaubt, aus wichtigen Ursachen Geld auf Interessen von einem Wucherer zu leihen; eine untergeordnete obrigkeitliche Person könne Jemandem einen Eid abnehmen, der bei den heidnischen Göttern schwört; es sei im Falle der Noth erlaubt, die Sakramente von Jemandem zu empfangen, von Einem, der sie sakrilegisch ausspendet, oder es könne sie in gewissen Fällen auch derjenige ausspenden, der sich selbst in Todsünde weiß; es sei einem Hausherrn erlaubt, die Geldkasse offen zu lassen, um die Ehrlichkeit seines Dieners auf die Probe zu stellen. Der Unterschied zwischen dem gegebenen Aergerniß, das immer unerlaubt ist, und dem genommenen Aergerniß (das zuweilen zugelassen werden darf), hängt von der richtigen Auffassung und Anwendung der oben entwickelten allgemeinen Regel ab.*)

In diesen und ähnlichen Fällen sieht der Handelnde voraus, daß aus seiner Handlung indirekt zeitliche Nachtheile oder Sünden oder gar die ewige Verdammung irgend Jemandes folgen wird; und dennoch lehrt die richtige Ansicht und die Gesammtheit der Autoren,

*) Viele ortsübliche Sitten in der Kleidung u. s. w., die an sich ehrbar und auch von keinem Gesetze verboten sind, können erlaubterweise nach dieser Regel beibehalten werden, um Kritiken zu entgehen, ut quid enim mea libertas judicatur ab aliena conscientia. Cor. X.

daß der Handelnde jene Handlungen erlaubterweise vornimmt, aber nur, wenn Zweck und Mittel gerecht und die Beweggründe sehr wichtig und proportionirt sind. In Betreff dieses Zulassens der Sünden und selbst der Verdammung Anderer giebt es zwei Einwendungen; die eine stützt sich auf die Autorität des heiligen Paulus, die andere auf ein allgemeines Kriterium.

Der heilige Paulus sagt 1. Cor. 10.: daß das Essen des den Götzen geopferten Fleisches an sich etwas Erlaubtes sei; wenn also Jemand von Heiden zu Tische geladen werde, so möge er ruhig von Allem essen, ohne weiter zu fragen; wenn aber Jemand sagen sollte, daß diese Speise den Göttern geopfert worden sei, dann gebietet er ihnen, daß sie nicht essen sollen sine offensione estote Judaeis et Gentibus et Ecclesiae Dei und im Cap. 8. ibid. und Cap. 14. ad Roman. erklärt er ganz offenbar, daß er von einem Gebote rede (was immer Andere darüber denken mögen). Also es sündigt hier der Christ, obgleich der Zweck, sich zu ernähren, ein ehrbares Ziel, das Mittel und die angewendete Weise eine proportionirte und das Aergerniß praeter voluntatem ist.

Die Entgegnung hierauf ist aber leicht; es fehlt im vorliegenden Falle eine der in der Regel enthaltenen Bedingungen. Gerechter Zweck und gerechte Mittel sind wohl da, aber keine Nothwendigkeit oder erhebliche und wichtige Beweggründe, welche dem Uebel, das zugelassen werden soll, proportionirt wären. Die Christen, welche der heilige Paulus hier annimmt, hatten nur sehr geringfügige Beweggründe; denn sie konnten sich eben so gut von andern auch an der Tafel vorgesetzten Speisen nähren, und auch wenn ihnen gesagt worden wäre, daß alle Speisen bei jenem Gastmahle den Götzen geopfert waren, so konnten sie doch wo anders hingehen, um zu essen. Nehmen wir aber an, ein armer Christ stirbt fast vor Hunger und hat kein anderes Mittel, den Hunger zu stillen, als indem er Fleisch ißt, welches den Götzen geopfert worden; wäre es ihm dann erlaubt, davon zu essen, und das unverständige und aus Unwissenheit entstehende Aergerniß in Folge dessen zuzulassen, oder nicht? Für diesen Fall haben

alle Christen von Antiochia durch die Thatsache eine Antwort gegeben, als Julian der Abtrünnige*): Fontes sceleratis victimis contaminavit, quo singuli, qui aquam gustarent, tetra nequitiae labe inficerentur. Deinde quae in foro exponebantur, eadem sceleris macula inquinavit: nam panes, carnes, fructus, olera et alia omnia esculenta aqua lustrali aspergebantur. Nichtsdestoweniger aßen die Christen von jenen Speisen und tranken von jenem Wasser, ungeachtet der Verunreinigung, indem sie sich um das Aergerniß nicht kümmerten, welches Julian und die andern Götzendiener und vielleicht auch viele schwache Christen daran nehmen konnten, und doch hat es Niemanden bisher gegeben, der jene Christen deßwegen einer Sünde geziehen hätte.

Man entgegnet endlich, daß wenn es sich um Nachtheil derselben Gattung handle, das Zulassen wohl stattfinden könne, aber zwischen den Nachtheilen an zeitlichem Vermögen und selbst am Leben, denen der Handelnde ausgesetzt sein könnte, und der Sünde andererseits und gar der ewigen Verdammung eines Andern, könne es keine Proportion geben, also könne auch bei dieser Gattung von Collisionen das Zulassen niemals erlaubt sein.

Die Antwort hierauf geben wir in Folgendem: Wer unter den in unserer Regel angegebenen Bedingungen handelt, ist ganz gewiß nicht moralische und wirksame Ursache der Sünden und der ewigen Verdammung, die fast accidentelle Uebel sind, welche ganz und gar aus der Bosheit des Andern herrühren, und durchaus nicht in der Absicht des Handelnden liegen, indem sie weder Zweck, noch Mittel, noch Modus sind. Er begeht also keine Sünde gegen die Gerechtigkeit, utenti jure suo aliorum malitiam obesse non posse nec debere.

Die Untersuchung reducirt sich also darauf, daß wir nachforschen, ob das Gesetz der Nächstenliebe in den Fällen, in welchen alle die angegebenen Bedingungen konkurriren, verpflichte, einen sehr großen Nachtheil zu erleiden, wie z. B. das Leben zu verlieren, auf welches ungerechterweise ein Angriff gemacht wird,

*) Theodoret. hist. lib. I. c. 14.

und auf diese Weise dem geistlichen Bedürfnisse abhelfen, indem dadurch die Sünde und die ewige Verdammung gehindert wird. Die Regel, welche alle Lehrer über die Pflicht der Nächstenliebe auf Kosten eigenen zeitlichen Nachtheils und Verlustes angeben, erfordert drei Bedingungen: 1) geistliche Noth, 2) die gewisse Hoffnung zu helfen, 3) daß keine größeren Nachtheile daraus erwachsen. In Betreff der dritten Bedingung ist zu bemerken, daß, wenn das Recht der Vertheidigung allen Individuen, und das Recht des Krieges dem Fürsten verweigert wird, daraus nicht nur sehr große zeitliche Nachtheile folgen, nämlich die Zerstörung der ganzen gesellschaftlichen Ordnung, welche sich in Anarchie auflösen wird; sondern auch zugleich der Umsturz der öffentlichen Sittlichkeit daraus folgen würde.

§. II.

Anwendung der erwähnten Regel auf die Geschichte der Judith und auf die Gesetze, welche die Apostasie, die Ehetrennung u. s. w. zulassen oder autorisiren, und auf den Eid der Unterthanen, bezüglich dieser.

1. Anwendung auf die Geschichte der Judith. Der letzte Zweck der Judith, als sie sich in das Lager des Holofernes begab, war die Befreiung ihres Volkes und die Vertheidigung der Religion und des Tempels: das Mittel war die Tödtung des Holofernes. Das Mittel, welches dem Zwecke untergeordnet war, dies zu erlangen, bestand darin, ihm zu gefallen; fac Domine, ut... capiatur laqueo oculorum suorum in me, et percuties eum ex labiis charitatis meae etc., um ihm zu gefallen, erwählt sie das subordinirte Mittel sich zu schmücken, und so begiebt sie sich in's Lager.

Es ist nun gewiß, daß bei all' dem, was Judith that, sie nicht sündigte; sie sündigte nicht, indem sie sich einer an und für sich sehr großen Gefahr zu sündigen aussetzte, sowohl weil sie dies aus Beweggründen von höchster Wichtigkeit that, als auch weil sie es that, gestärkt durch den göttlichen Antrieb, der sie leitete. Sie sündigte ferner auch nicht mit der Ausführung ihres Planes,

denn so ist die allgemeine Ansicht der Lehrer und Ausleger der heiligen Schrift, sehr wenige Kritiker, die anderer Meinung sind, ausgenommen. Auch beweist der Zusammenhang des ganzen Buches Judith klar die Unschuld derselben bei all' diesen ihren Handlungen. Es giebt nun hier zwei Bedenken: erstens: daß, wenn gleich der Zweck ein gerechter war, doch das Mittel, den Holofernes hinterlistig zu tödten, nicht gerecht scheint. Diese Schwierigkeit ist leicht zu beseitigen, wenn man zuerst bedenkt, daß die Art der Kriegführung mit Hinterhalten, Handstreichen, Täuschungen, das jus gentium jener Zeiten zuließ. Wir finden dafür im ganzen alten Testamente Beispiele, die von Gott weder verworfen noch verboten worden sind. Aehnliches finden wir bei Homer u. s. w. Heutzutage muß man sich in Folge stillschweigender Uebereinkunft und Gewohnheit gegen öffentliche Feinde auch mit öffentlicher Gewalt und Autorität vertheidigen; die verrätherischen Handstreiche (nicht die militärischen Stratageme) sind nicht mehr erlaubt. Ferner: weil Judith bei diesem Faktum durch göttliche Inspiration und Aufforderung geleitet wurde, handelt sie ohne Zweifel auch recht, indem sie den Willen Gottes ausführte und Holofernes tödtete, denn zur höchsten Herrschaft Gottes gehört auch das Recht, den Menschen das Leben zu nehmen, wie und wann er will.

Die zweite Schwierigkeit ist etwas erheblicher. Wie konnte Judith erlaubterweise dem Holofernes gefallen und von ihm geliebt werden wollen? Lassen wir die Erklärungen bei Seite, welche offenbar falsch sind und von der Gesammtheit der Lehrer verworfen werden, wie z. B. daß Judith gesündigt habe, oder daß sie beabsichtigte, den Holofernes verliebt zu machen, um ihn zu heirathen. Einige sagen, daß dieses Faktum unerklärbar und somit ein Geheimniß sei, Andere wieder nehmen ihre Zuflucht zu dem göttlichen Antriebe als Erklärungsgrund. Was das Erste betrifft, so sage ich, daß wenn man voraussetzt, es sei für eine Frau immer unerlaubt, einem Manne gefallen zu wollen, und doch annimmt, daß Judith unschuldig sei, die Sache ganz unerklärlich ist, ja daß man geradezu ein wahres Absurdum auf-

stellt. Die Geheimnisse geben wir alle bei den spekulativen Dogmen des Glaubens zu, aber in der Moral lasse ich keine Geheimnisse zu, kann sie auch nicht zulassen, weil diejenigen Grundsätze, welche den Menschen dahin führen sollen, das Erlaubte vom Unerlaubten zu unterscheiden, Allen bekannt und Allen verständlich sein müssen. Es kann also derjenige Grundsatz, welcher dazu dient, Judith bei ihren Handlungen zu rechtfertigen, gar nicht Geheimniß sein. . . . Der heilige Paulus sagt, daß das, was in der heiligen Schrift geschrieben ist, zu unserer Belehrung geschrieben sei, was sich besonders bei Gegenständen der Moral bewahrheitet, für welche wir die Art und Weise, wie wir uns zu verhalten haben und die Gründe aus der Schrift lernen sollen. Es können das also niemals unerklärbare Geheimnisse sein, da es heißt: Quaecumque scripta sunt.

Aber geben uns etwa diejenigen eine genügende Erklärung, welche sagen, daß Judith nicht gesündigt habe, als sie dem Holofernes gefallen wollte, weil sie aus göttlichem Antriebe handelte? Ich erwiedere, daß der göttliche Antrieb bei dieser Sache eben voraussetzt, daß die Sache an und für sich erlaubt sei. In der That giebt es unerlaubte Dinge, welche durch den göttlichen Antrieb ihre Natur verändern, z. B. wenn Gott den Juden befiehlt, sich der Reichthümer der Aegyptier zu bemächtigen, und dem Abraham gebietet, den Isaak zu tödten u. s. w. Weil nämlich in diesem Falle derjenige, welcher sich der großen Gefahr aussetzt zu sündigen von göttlichem Antriebe geleitet wird, so hört entweder die Gefahr ganz auf oder wird eine sehr geringe. Es widerstreitet aber dem eigenen Begriffe, daß Gott an sich unsittliche Handlungen gebieten könne. Wenn also bei Dingen, welche ihre Natur nicht ändern, ein göttlicher Antrieb stattfindet, dann ist auch gewiß, daß diese dann an und für sich erlaubt sind. Der Akt, Jemandem gefallen zu wollen, auch wenn man voraussieht, daß der Andere dadurch zu Unsittlichem kommt, ist also immer, mag er nun auf göttlichen Antrieb geschehen oder nicht, von derselben Natur, Wesenheit und Qualität. Da nun ein göttlicher Antrieb zu diesem Akte stattfand, so ist der Akt auch gewiß an und für sich erlaubt.

Wenn nun also die Frage beantwortet werden soll, wie dieser Akt der Judith erlaubt sein konnte, so haben wir uns nur an die vorhin auseinander gesetzten allgemeinen Kriterien zu erinnern und sie auf die That der Judith anzuwenden.

Daß eine Frauensperson einem Manne gefallen will, und dieß mit ehrbaren Mitteln anstrebt, ist sicherlich an sich kein Unrecht, und dem natürlichen, göttlichen und menschlichen Gesetze nicht entgegen. Der heilige Thomas behauptet, daß an und für sich unter Personen verschiedenen Geschlechts oscula, amplexus, tactus, gewiß gefährlichere Dinge, als sich ehrbar schmücken, erlaubt seien. Die unsittliche Liebe des Holofernes, welche leicht vorausgesehen werden konnte, lag durchaus nicht in der Absicht der Judith, die seinen Tod wollte, und ihn deßhalb allein antreffen und darum ihm gefallen wollte; ob nun bei Holofernes eine erlaubte oder eine unerlaubte Liebe entstehen würde, das war indifferent. Für Judith war die Sünde des Holofernes weder Zweck noch Mittel, war also nicht gewollt, sondern nur zugelassen, und zugelassen aus den wichtigsten Beweggründen. Mit dieser Regel kann man Judith entschuldigen, in anderer Weise aber nicht.

§. II.

Anwendung auf die Gesetze über die Apostasie und über den Eid der Treue.

Zuweilen lassen die Gesetze und Civilanordnungen die Apostasie, die Ehescheidung zu, und verlangen doch von den Unterthanen den Eid der Treue und der Befolgung dieser Gesetze. Es frägt sich nun, ob es erlaubt sei, solche Gesetze zu geben, und ob es erlaubt sei, in diesem Falle zu schwören?

Ich beginne mit der zweiten Frage. Es ist nicht erlaubt: 1) wenn die Gesetze über die Erlaubtheit der Apostasie dogmatisiren; 2) wenn sie solche Akte gebieten, weil dann sie beschwören eben so viel wäre, als vom Glauben und der Moral des Evangeliums abfallen; 3) wenn sie die Mittel der Belehrung und Unterweisung, die öffentliche und Privatpredigt über diese Gegenstände verbieten, weil dies Gegenstände eines positiven

göttlichen Gebotes sind, auf die, wenngleich sie nicht beständig verpflichten, man doch nicht allgemein verzichten kann, ohne sie zu übertreten. Wenn aber das Gesetz in zulassender Form auftritt, dann ist es erlaubt, die Beobachtung desselben zu beschwören. Denn man beschwört dann nichts Anderes, als diese Unordnungen zulassen und nicht mittels zwingender und körperlicher Gewalt hindern zu wollen, d. h. man schwört, das nicht zu thun, was man physisch oder moralisch nicht thun kann. Physisch nämlich, insofern ein Unterthan nicht einkerkern und bestrafen kann; moralisch, weil die Gesetze die Anwendung dieser Mittel verbieten. Darum haben auch die ersten Würdenträger unter dem französischen Klerus ohne Skrupel die Beobachtung des Ediktes von Nantes beschworen, welches die Apostasie vom Katholicismus zum Kalvinismus zuließ. Ebenso war es auch in Deutschland, Ungarn und in vielen andern Staaten mit den Gesetzen, welche den Uebertritt zum Lutheranismus gestatteten. Dieser Eid bezieht sich auf die bloß äußerlichen hindernden Werke, die man nicht vorzunehmen verspricht, und die man auch nicht vornehmen will. Das Gesagte hebt unsere anderswo gemachten Bemerkungen über gerechte, nicht nutzenbringende u. s. w. Gesetze nicht auf, weil der Regel nach der Untergebene nicht der kompetente Richter über die Gerechtigkeit und Nützlichkeit der Gesetze ist, und die Präsumtion zu Gunsten des Gesetzes spricht. Es ist ferner gewiß, daß der Landesherr zuweilen erlaubterweise eine gewisse Art von Gesetzen über rein bürgerliche Toleranz derartiger Unordnungen geben, die passive Unterwerfung und Gehorsam in Betreff derselben gebieten kann, wenn nämlich der Gesetzgeber gerechte Zwecke und Beweggründe hat, welche eine der Größe der Uebel proportionirte Wichtigkeit und Bedeutung haben, die er nunmehr zulassen will, wie dies bei dem Edikte von Nantes und den deutschen Reichsgesetzen der Fall war, deren Zweck war, die verheerenden Kriege zu beendigen, und deren Mittel darin bestand, den weltlichen Arm und die zwingende körperliche Gewalt nicht anzuwenden, welche die bürgerliche Obrigkeit besitzt, um jene Sünden zu hindern; also ein rein negatives Mittel. Es

ist nur Sache des Landesherrn, die Zwecke, die Mittel und die Beweggründe wohl abzuwägen.

Ausführlich und in der Hauptsache mit Bolgeni übereinstimmend, behandelt dieselbe Frage der heilige Alphonsus Theol. mor. II. n. 58., auf den hier um so mehr zur Vergleichung und Erläuterung verwiesen werden muß, als Bolgeni's Ansichten sonst Manchen überraschen könnten.

Dritte Abhandlung.

Ueber die nächsten Gelegenheiten zum Sündigen.

1. Definition. „Wenn Jemand bei einem gewissen Zusammentreffen von Umständen in den meisten Fällen eine Sünde begeht, wo dieses Zusammentreffen von Umständen für ihn stattfindet, so heißt dies für ihn eine nächste Gelegenheit zum Sündigen.“ Zur nächsten Gelegenheit wird also die Erfahrung von mehreren Sünden erfordert, und die bloße nächste Gefahr zu sündigen ist noch nicht die nächste Gelegenheit; die Erfahrung muß sich auf die Mehrzahl der Fälle des Sündigens stützen, also nicht weniger als die Hälfte, noch auch die Hälfte selbst, sondern als allgemeine Regel muß man festhalten: einmal mehr als die Hälfte, was auch alle Lehrer und Katechismen aussprechen, und eine solche Erfahrung giebt die vernünftige Präsumtion, daß wenn ich in diese Gelegenheit wieder gerathe, ich wahrscheinlicher sündigen, als nicht sündigen werde, und es ist sehr gut, daß diese Regel eine bindende ist, damit die Christen vom sittlichen Untergange gerettet werden.

Nach Vorausschickung dieser Regel wird gefragt, wie groß muß die Gesammtsumme der Fälle sein, in welchen Einer sich der Gelegenheit aussetzt? Antwort: Es wird zugegeben, daß in Anbetracht der Qualität der Gefahren und der Verdorbenheit der Natur aller Menschen, gewisse Gefahren von den Menschen für groß, andere wieder für mäßig, und endlich noch andere für gering gehalten werden. Diese Gradation kann auch thatsäch-

lich wieder abwechseln je nach der Mannigfaltigkeit der Dispositionen des Individuums, seines Temperaments u. s. w. Also je größer die Gefahr ist, sei es nun die absolute oder die relative, um so geringer wird die Zahl der Fälle sein, welche erfordert wird, um eine nächste Gelegenheit zu bilden, und umgekehrt. Denn: je größer die Gefahr ist, desto größer ist der Drang, welchen der menschliche Wille zum Sündigen erhält, und desto weniger können und sollen wir auf unsere Vorsätze vertrauen, z. B. wenn Jemand, der dreimal in das Haus seines Feindes oder einer sehr verführerischen Person gegangen ist, dabei zweimal gesündigt hat, so wird man dies für eine nächste Gelegenheit halten. Nicht so, wenn Jemand, der dreimal zum Spiel oder zum Gastmahl mit ehrbaren Personen eingeladen, sich zweimal gegen die Mäßigkeit oder gegen die Religion schwer versündigt hat.

2. Nothwendige nächste Gelegenheiten. Es ist Lehre der Kirche, welche sich auf die göttliche Offenbarung: Si oculus tuus etc. — abscinde etc. stützt, daß man schon da schwer sündigt, wenn man sich freiwillig der nächsten Gelegenheit zu sündigen aussetzt. Deßungeachtet giebt es Umstände, unter welchen man solche Gelegenheiten nicht meiden kann und darf; diese nennt man alsdann nothwendige nächste Gelegenheiten. Die Nothwendigkeit kann eine physische sein, nämlich ein Zwang, wie z. B. wenn zwei Personen, die für einander die nächste Gelegenheit zum Sündigen sind, zusammen in einen Kerker eingeschlossen werden. Diese Nothwendigkeit kann aber auch eine moralische sein, nämlich in dem Falle, wenn zwei Gebote kollidiren, und ein solches Zusammentreffen von Umständen vorliegt, daß man die nächste Gelegenheit nicht verlassen kann, ohne irgend ein anderes natürliches oder göttliches Gebot von größerer Wichtigkeit zu übertreten, wie z. B. wenn sich ein Sohn der väterlichen Gewalt entziehen müßte, wenn die geheimen Sünden unsers Nächsten bekannt gemacht werden müßten, wenn sein Leben in Gefahr gesetzt, große Feindschaften, Aergernisse und üble Nachrede veranlaßt würden.

Man muß also in unserm Falle unter moralischer Nothwen-

digkeit eine große oder sehr große Schwierigkeit, etwas zu thun, verstehen, diese würde, wenn sie auch so groß wäre, wie der Verlust eines Auges, eines Fußes, nicht von einer solchen Pflicht dispensiren, sonst geriethe man allmählig in die propositio 62, welche im Jahre 1679 verurtheilt wurde. Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi occurrit.

Es scheint jedoch, daß die gewisse oder sehr begründete Gefahr, das eigene Leben, sein ganzes Vermögen, Glieder des Leibes, die Freiheit zu verlieren oder in eine sehr große und dauernde Infamie zu gerathen, für eine moralische Nothwendigkeit gehalten werden kann, weil die Liebe zu sich selbst dem Menschen gebietet, sich diesen großen Nachtheilen zu entziehen, und es andererseits in seiner Gewalt steht, die wirksamsten Mittel anzuwenden, um den Willen stark und die Gelegenheit zu einer entfernten zu machen.*) Er wird daher verpflichtet sein, sie anzuwenden, um aus der Gelegenheit eine mehr oder minder große Gefahr zu sündigen zu machen, und wenn er sich also auch nicht im metaphorischen und im strengen Sinne des Wortes das Auge herausreißt, so wird er es doch verschließen, um dem Eindrucke des gefährlichen Gegenstandes die Kraft zu benehmen.

Wenn man in derselben Nothwendigkeit sich das Auge nicht ausreißen, d. h. eine Person, ein Haus, ein Gewerbe nicht ganz aufgeben kann, so wird es dann wenigstens Pflicht sein, die Augen zuzuschließen, d. h. die Häufigkeit und Dauer des Verkehrs zu vermindern, die Sinne abzutödten, oder das Gebet,

*) Da die Gelegenheit aus der Erfahrung sich ergiebt, so scheint mir, daß wenn der Mensch in sich selbst einkehrt und erkennt, daß er mit allem Eifer die Mittel zu gebrauchen hat, um die Gelegenheit zur entfernten zu machen, oder jene großen Opfer zu bringen hat, wenn er nicht ohne die heiligen Sakramente und im Zustande der Verdammung bleiben will, wenn also, sage ich, ein Pönitent diese Erwägung sich recht zu Herzen nimmt, so scheint mir, daß er die Umstände in gewisser Weise selbst ändert, und seinem Willen eine große Aufmunterung giebt und die Gewalt der Gelegenheit vermindert.

den Empfang der heiligen Sakramente zu verdoppeln, das Alleinsein mit jener Person zu vermeiden u. s. w. Kurz, man muß dann alle Vorsicht und Sorgfalt anwenden, welche beträchtlich dazu helfen können, der Gelegenheit die Gewalt und die Gefahr zu benehmen. Diese Regel muß nun mit Takt und Klugheit auf die einzelnen Fälle angewendet werden. Der Pönitent, wenn er wirklich reuig und entschlossen ist, nicht mehr zu sündigen, muß ja mit Bereitwilligkeit die Mittel anwenden, welche ihm der Beichtvater vorschreibt, auch wenn sie für ihn beschwerlich sind. Eine nächste Gelegenheit kann auch aus andern Titeln eine entfernte werden. Erster Fall: Ein Mensch, der lange Zeit in der nächsten Gelegenheit wüst gelebt hat, kommt, aus seiner Lethargie erweckt, zum erstenmale mit den besten Dispositionen um zu beichten, und verspricht sich zu bessern und Sorgfalt anzuwenden. Zweiter Fall: Jemand hat thatsächlich die Gelegenheit aufgegeben, oder in seinem Herzen ist eine vollständige Veränderung vorgegangen; wenn solche Personen gerechte Beweggründe haben (ohne diese würden sie offenbar die Gefahr lieben), in jener Gelegenheit zu verharren oder zu ihr zurückzukehren; dann kann man soliderweise glauben, daß wenn sie zur Gelegenheit zurückkehren, sie doch nicht zu den früheren Sünden zurückkehren werden, und daß somit diese Gelegenheit eine entfernte sein wird.

Der Grund ist die Umänderung der geistigen Dispositionen; die früheren Erfahrungen waren nicht von guten Vorsätzen, von sorgfältigem Widerstreben u. s. w. begleitet, sondern vielmehr von einem den letzteren Zuständen ganz entgegengesetzten Willen. Wenn man jedoch bei der Rückkehr zu Gelegenheiten die ersten Male wieder fällt, alsdann entsteht sofort die Pflicht wieder, die Gelegenheit zu verlassen, und darin muß Strenge herrschen.

Von den Gefahren der Versuchung. Man muß sehr wohl die nächste Gelegenheit zu sündigen, von den Gefahren zu sündigen, auch den größten Gefahren unterscheiden; bei jener hat man eine Erfahrung, daß in einer gewissen Anzahl von Fällen gesündigt worden, bei diesen nicht; jener darf man sich niemals

freiwillig aussetzen, diesen kann man sich zuweilen aussetzen. Die Gefahr zu sündigen, oder jenes gewisse Zusammentreffen von Umständen, welche Versuchungen erzeugen, kann gering sein, oder in verschiedenen Graden mehr oder minder groß sein. Die Ersteren zu fliehen, ist man nicht verpflichtet, denn militia est vita hominis super terram, und wenn man diese alle vermeiden wollte, dann, sagt der heilige Paulus, debueratis de hoc mundo exiisse.

Man ist aber verpflichtet, die großen Gefahren zu fliehen (auf das Mehr oder Minder hiebei kann man in praxi nicht reflektiren). Das lehrt die heilige Schrift: Qui amat periculum, peribit in illo; — qui tetigerit picem, inquinabitur ab illa. Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant? aut ambulare super prunas, ut non comburantur plantae ejus? etc.

Es wird erlaubt sein, selbst den größten Gefahren sich auszusetzen, wenn: 1) der Zweck, für den Jemand sich der Gefahr aussetzt, ein gerechter und großer ist, der der Größe der Gefahr proportionirt ist; 2) wenn das sich Aussetzen der einzige Weg oder das einzige **Mittel** ist, um jenen Zweck zu erreichen, und das Mittel wirksam ist, d. h. wenn Gewißheit oder starke Probabilität vorhanden ist, ihn zu erreichen; 3) wenn Sicherheit oder vernünftige Hoffnung vorhanden ist, daß man nicht in die Versuchung fallen werde, und sich diese Gewißheit auf den fest entschlossenen Willen nicht zu sündigen und auf Vorsicht und Sorgfalt, die angewendet wird, gründet.

Wer sich so der Gefahr aussetzt — non amat periculum, — sondern setzt sich derselben praeter voluntatem aus; seine Absicht ist eine rechte, er handelt vernünftig, und bei ihm wird die Gefahr gering, wenn sie auch an und für sich sehr groß ist. Ganz anders würde es sich mit demjenigen verhalten, der ohne gerechte und wichtige Beweggründe die Gefahr herausforderte; denn sein Zweck wäre die ungeordnete Liebe jenes Gegenstandes, welcher die Gefahr macht. Er würde wenigstens unbesonnen und gegen die Klugheit in Dingen handeln, welche das Heil der Seele be-

treffen, was gegen die Liebe Gottes, seiner selbst und des Nächsten wäre.

Als Beispiele für die eine wie für die andere Kategorie kann der Kriegsdienst der alten Christen unter den heidnischen Kaisern angeführt werden; ferner: wenn man sich freiwillig oder aus den wichtigsten Gründen den tyrannischen Verfolgern aussetzt, Schriften der Häretiker liest, um sie zu widerlegen, oder aus eitler Neugierde; wenn man die Beschäftigungen eines Medico-Chirurgen, eines Künstlers, eines Beichtvaters erwählt.

Es wird nützlich sein, wenn wir zeigen, daß dieses Kriterium auf eine besondere Art von Gefahren, nicht bloß vom heiligen Thomas, sondern selbst von den schlimmsten Rigoristen angewendet wird. Der P. Daniel Concina wirft die Frage auf: Peccatne mortaliter, qui non evitet causas licitas per accidens inducentes pollutionem? und antwortet: Nullum crimen perpetrat, qui eas applicat, dummodo absit periculum consensus. Quisque enim jus habet studendi medicinae, equitandi, et caetera honesta peragendi: ergo etiam si hinc sequatur pollutio praeter intentionem et absque consensus periculo, nulla culpa est. Diese erlaubten Gründe sind necessitas vel utilitas. Er bemerkt dann noch, daß nach der allgemeinen Ansicht, wenn weder utilitas noch necessitas vorliegt, man venialiter sündige, und dasselbe Criterium stellt der P. Antoine auf.

Wenn aber eine große Gefahr des Consenses vorläge mit Rücksicht auf die Person, die vielleicht schon darin eine Gewohnheit besitzt, dann würde die bloße Nützlichkeit oder das jus utendi jure suo nicht entschuldigen, weil diese Beweggründe in gar keinem Verhältnisse zur Größe der Gefahr stehen.

Vierte Abhandlung.

Ist es in einzelnen Fällen und unter gewissen Umständen erlaubt, zu den Sünden Anderer mitzuwirken, d. h. etwas zu thun, was zur Unterstützung oder zum Mittel dient, dessen sich eine dritte Person zum Sündigen bedient?

Zuvörderst ist zu bemerken, daß die Untersuchung sich nicht um die formale Mitwirkung zur Sünde bewegt, d. h. um die Mitwirkung, in der man auf den Willen eines Andern zu sündigen durch Rathen, Antreiben, ihn Anspornen u. s. w. Einfluß ausübt. Diese kommt hier nicht in Betracht, weil sie ein verum scandalum, ein wahres Aergerniß ist. Es wäre ja widersinnig, zu fragen, ob es je erlaubt sei, zu sündigen, d. h. eine unerlaubte Handlung vorzunehmen. Es handelt sich sonach hier um Handlungen, welche an sich erlaubt und ehrbar wären, und bei denen alles Bösesein lediglich in dem Umstand läge, daß sie zur Sünde Anderer mitwirken.*)

*) Man kann aber zum Willen eines Andern zu sündigen in zwei Arten mitwirken, indem man entweder innerlich intrinsecus schlechte Handlungen, oder an und für sich erlaubte, aber mit dem verkehrten Zwecke, zur Sünde Anderer mitzuwirken, setzt. Der Begriff, welchen uns der heilige Alphonsus von den intrinsecus schlechten Handlungen giebt, ist: quae ex se determinata est ad peccatum, und in ähnlicher Weise reden andere Moralisten von materiellen Handlungen, welche intrinsecus, in sich, schlecht sind. — Beides bedarf der Erklärung. Bolgeni bemerkt in dieser Beziehung sehr gut, daß ein moralisches Uebel unmöglich sei, welches in materiellen Handlungen bestehe; wesentlich und unumgänglich bestehe es in dem bloßen Bössein des menschlichen Willens. Man wird demnach mit mehr Recht sagen müssen, daß es gewisse materielle Handlungen gebe, welche in keinem Falle von Menschen mit freiem Willen ohne Sünde vorgenommen werden können; folglich sind intrinsecus und an und für sich schlecht diejenigen Handlungen, welche verboten sind um ihrer Materialität selbst willen, und welche niemals durch irgend einen

Zweitens ist vorauszuschicken, daß hier nicht von solchen Handlungen gesprochen wird, bei deren Vornahme man in völliger Ignoranz darüber ist, daß sie Andern als Mittel zum Sündigen dienen können: in diesem Falle hebt die Ignoranz das Mitwirken des Willens völlig auf.

Drittens ist zu bemerken, daß auch nicht einmal von jenen Fällen hier gehandelt wird, in welchen uns ein Verdacht vorliegt, daß unsere Handlungen einer dritten Person als Mittel und Hilfe dienen können, zu sündigen, und sogar die justitia commutativa zu verletzen. Die Mitwirkung zu diesen Handlungen dürfte erlaubt sein kraft der Regel des Posseß: denn die Vermuthung praesumtio heißt und ist wirklich possessus, so zwar, daß Derjenige, zu Gunsten dessen die praesumtio spricht, in possessu all derjenigen Dinge ist, für welche er die praesumtio favorabilis für sich hat. Dies vorausgesetzt, spricht die Vermuthung immer zu Gunsten unseres Nächsten und der Pflichtmäßigkeit und Gerechtigkeit seiner Handlungen, so daß in ungewissen und zweifelhaften Fällen wir immer denken und urtheilen müssen, daß unser Nächster recht und erlaubt handle, und dazu verpflichtet uns das Gesetz Gottes selbst, und es ist als sittliches und rechtliches Axiom anzunehmen, daß Nemo praesumitur malus, nisi probetur und zwar durch Beweismittel, welche eine mindestens moralische Gewißheit geben. Nach dieser Regel kann und soll ein Soldat

---

Zweck honestae werden können, wie z. B. mollities, fornicatio, perjurium, cultus externus idololatricus, und allein nur ignorantia invincibilis (wenn es überhaupt in solchen Fällen noch eine geben könnte), würde die Sünde aufheben; weil sie nämlich die Freiheit aufhebt. Weiters: Handlungen, die an und für sich indifferent, d. h. nicht intrinsecus bös sind, sind alle diejenigen, welche in ihrer Materialität nicht verboten sind, und sehr wohl in einzelnen Fällen durch einen guten Zweck gut werden und erlaubtermaßen mit voller Freiheit vorgenommen werden können. (Dahin gehören: 1) diejenigen, welche nicht sub praecepto vermieden werden müssen; 2) diejenigen, welche bedingt verboten oder geboten sind, wie z. B. das Eigenthum eines Andern nehmen, tödten.)

in den Krieg gemäß der Anordnungen seines Fürsten gehen, obgleich er, und aus guten, jedoch nicht sichern Gründen, bezweifelt, daß der Krieg gerecht sei. So kann auch erlaubterweise ein Diener Briefe, Geschenke, Botschaften u. s. w. überbringen, obgleich er gute Motive hat zu zweifeln, ob nicht etwa diese Mittel seinem Herrn dazu dienen, seinen Lastern zu fröhnen. Die vom heiligen Stuhl verdammte Proposition, von der wir weiter unten reden werden, spricht nämlich nicht von zweifelhaften Fällen, casus dubii, sondern enthält ausdrücklich die nähere Bestimmung, scientes. —

Hiernach ist der Gegenstand unserer Untersuchung genau auf Folgendes zu beschränken: Ist es erlaubt, unter gewissen Umständen Handlungen vorzunehmen, die an und für sich erlaubt und ehrbar sind, von denen man aber sicher weiß, daß sie Andern als Mittel und Hilfe zum Sündigen dienen? Alle menschlichen Handlungen können in zwei Klassen durchaus verschiedener Art getheilt werden. Viele Handlungen sind der Art, daß bei ihnen das ganze Böse lediglich in der Sünde besteht, welche, wie ja bekannt ist, zunächst von dem guten oder schuldhaften Gewissen abhängt, mit dem Jemand handelt, z. B. in den Handlungen des Spazierengehens, Studirens u. s. w.; sind diese schlecht, so liegt das Böse allein in der Sünde selbst. Solche Handlungen können so charakterisirt werden: diejenigen, bei denen allein die Moralität in ordine ad licitum et illicitum in Betracht kommt. Die Moralität der Akte bezieht sich auf Gott und hängt zunächst von dem Dictamen conscientiae ab. Andere Handlungen wieder giebt es, bei denen außer der Moralität auch das physische Sein und die physische Kraft in Betracht kommt, die physisch und unabhängig von dem Dictamen conscientiae gewisse Folgen hervorbringt und welche Bezug auf die Menschen in ihren zeitlichen Gütern haben. Diese können definirt werden als Handlungen, durch deren bloße Moralität Böses und ein der justitia commutativa entgegengesetzter Nachtheil veranlaßt wird.

1. Mitwirkung zu der Sünde Anderer ohne Beleidigung der justitia commutativa.

Wir trennen, um größere Klarheit zu gewinnen, die erste Art Handlungen von der zweiten. Es wird sonach zuerst gefragt, ob es jemals erlaubt sein könne, Handlungen vorzunehmen, welche außer dem Sünder Niemandem weder zeitlichen noch geistlichen Nachtheil bringen, und von denen man, obwohl sie an und für sich honestae sind, doch mit Gewißheit weiß, daß der Sünder dieselben mißbrauchen will, um seine Sünde auszuführen; wie z. B. wenn Jemand zu einem Andern sagte: Gieb mir jenes Messer, um dem Opfer für ein Idol die Kehle abzuschneiden. Wir setzen hier einen Menschen voraus, der schon entschlossen ist, zu sündigen, und nun von einem Andern ein Hilfsmittel verlangt, um seine Sünde auszuführen oder wenigstens mit grösserer Leichtigkeit auszuführen. Einmal sicher ist das, daß der entschlossene Wille zu sündigen und das aktuelle Unternehmen der gewollten Sünde eine einzige Sünde der Zahl und Gattung nach ist. Die materielle Handlung an und für sich selbst ist nicht eine Sünde und kann keine sein. Gott wird nur beleidigt durch den freien menschlichen Willen, welcher eine von Gott verbotene Handlung will. Wenn also Jemand mit einem freien Akt seines Willens sich entschlossen hat, eine Sünde der That zu begehen, so ist das Vornehmen einer Handlung, die an und für sich gleichgiltig ist, deren er sich aber bedient, um seine Sünde auszuführen, keine Hinleitung, keine Ermuthigung, kein Gebieten, diese Sünde zu begehen, die er schon begangen hat in corde suo, und die er zu begehen fortfährt in seinem Festentschlossensein; also das Verschaffen jener Hilfsmittel ist nicht eine Mitwirkung zu seinem peccatum formale, sondern lediglich ein Mitwirken zu der Materialität der Sünde, so daß, wenn man die Unterstützung verweigert, man nicht die Sünde, die schon vollbracht ist in numero und in specie, sondern die materielle Ausführung derselben hindert, oder diese doch mindestens schwieriger macht. Wird es also niemals erlaubt sein, eine solche Handlung zu thun, und die Sache ihren Weg gehen zu lassen, oder

wird man verpflichtet sein, die Ausführung zu verhindern, indem man das verlangte Werk nicht vornimmt? Es wird hier nicht von Personen geredet, die ex officio gehalten sind, die Sünden Anderer zu verhindern, sondern einfach von einem Menschen, an den von Einem seines Gleichen das Ansinnen gestellt wird, oder der von einem Obern aufgefordert wird, ein bestimmtes Werk zu verrichten. Bolgeni stellt als Grundsatz auf, daß, schlechthin gesagt, und abgesehen von gewissen besondern Pflichten, weder die Caritas, noch die Gerechtigkeit, noch irgend eine andere Tugend uns die Pflicht auflegt, die Sünden Anderer zu verhindern; wenngleich sie mit gerechten Mitteln und nach den Regeln der Klugheit verhindern immer ein Akt ist, der uns von der Nächstenliebe und der Religion gerathen wird. In diesem Sinne eines bloßen Rathes, und nicht eines allgemeinen wirklichen Gebotes sei jener Ausspruch des Eccl. 17, 12.: Et mandavit illis unicuique de proximo suo zu verstehen. Bolgeni erkennt an, daß es einige Fälle geben kann, in welchen das außerordentliche Zusammentreffen von Umständen, eine wahre Pflicht für Jeden erzeugt, die Sünden Anderer zu hindern; aber außerordentliche Fälle machen kein ordentliches und allgemeines Gesetz, und deßhalb, so behauptet Bolgeni, ist ungeachtet dieser Ausnahmen immer im Allgemeinen die Regel wahr, daß es keine wirkliche Pflicht giebt, die Sünden Anderer zu hindern. Diese Lehre scheint mir jedoch nicht richtig. Ich gebe zu, daß in dem gegebenen Falle kein Gesetz der Gerechtigkeit da ist, aber es ist jener Stelle des Eccl. und tausend andern, sowie der natürlichen Vernunft selbst gemäß, daß die Nächstenliebe eine wahre Pflicht für Alle setzt, das Böse des Nächsten zu hindern, und ihm in seinen körperlichen wie geistigen Bedürfnissen beizuspringen. Da indeß das Gebot der Nächstenliebe ein affirmatives und bedingtes ist, so verpflichtet es nicht in allen Fällen, sondern unter gewissen Umständen, wenn nämlich der Nächste sich in einer wahren necessitas befindet, und wir ohne grave incommodum ihm helfen können.

Nachdem wir die Begriffe in dieser Weise berichtigt, kehren

wir zu unserm Falle zurück. Die Ausführung der Sünde, die Jemand schon in corde suo begangen hat, und die er zu begehen entschlossen ist, vermehrt, obgleich sie keine der Zahl und Gattung nach verschiedene Sünde konstituirt, doch deren Schlechtigkeit, (malitia,) und fesselt den Willen noch mehr an die Sünde durch Befriedigung der Leidenschaft; man erweist dem Nächsten sonach ein großes Gut, wenn man ihn daran hindert. Aber werden wir auch durch das Gesetz der Nächstenliebe dazu verpflichtet sein? Wenn Einer die bloße materielle Ausführung der Sünden leicht hindern könnte, die, wie er sieht, der Nächste begehen will, dann wird, auch wenn Jener dabei bloßer Zuschauer wäre, Niemand sagen, es entspreche dem Geiste und dem Gesetze des Evangeliums, die Sache ihren Lauf gehen zu lassen; viel weniger noch wird man erlaubt nennen können — das Mitwirken durch Verschaffen der Mittel für die Ausführung, und wären es auch erlaubte Mittel.

Das Kriterium für das Gesetz der Nächstenliebe, welches hier aufgestellt werden muß, ist also folgendes:

1. Wenn die Handlung, welche Jemand vornimmt, an und für sich gut ist, und sie einzig und allein nicht sowohl auf die Sünde gerichtet ist, als vielmehr darauf, gegen Denjenigen eine Pflicht zu erfüllen, Dem einen Dienst zu leisten, der einen solchen von uns verlangt (und der lediglich aus eigener Schlechtigkeit davon Mißbrauch macht), dann gilt: reddit se officiosum homini, non officiosum peccato.

2. Wenn er sich von dieser Handlung nicht ohne ein grave incommodum oder ohne einen Beweggrund, der an Bedeutung und Gewalt dem Uebel proportionirt ist, welches zugelassen wird, dispensiren kann, dann wird diese materielle Mitwirkung zu einer Sünde, die von einem Andern praeter nostram voluntatem begangen wird, erlaubt sein.

Wir wollen dieses Kriterium durch verschiedene Fälle erklären.

Ein Diener, welcher Botschaften, Briefe, Geschenke u. s. w. an eine ledige Person überbringt, von der er mit moralischer Gewißheit weiß, daß sein Herr mit ihr sündigt, und weiters, daß diese Person schon entschlossen ist, zu sündigen, wird nicht sündi-

gen, indem er so bloß zu der materiellen Handlung der Sünde mitwirkt, vorausgesetzt immer, daß dieser Diener gerechte und wichtige Motive hat, diese Handlung vorzunehmen, als da wäre, daß er gravia incommoda für seine Person oder seine Interessen fürchtete. In gleicher Weise kann ein Diener, ein Koch, ein Gastwirth, der gewiß ist, daß sein Herr oder sein Kunde verbotene Speisen essen und so gegen das Kirchengebot sündigen will, aus gleichen Beweggründen eines incommodum grave ihm die genannten Speisen bereiten und vorsetzen.

So geht auch die Braut (aus gerechten Beweggründen) erlaubterweise eine Ehe mit ihrem Bräutigam ein, auch wenn sie weiß, daß er das Sakrament im Zustande der Todsünde empfängt; und dasselbe gilt, wenn sie wüßte, daß der Ehegatte durch ein einfaches Gelübde der Keuschheit gebunden ist; nicht aber dann, wenn er durch ein votum solemne gebunden wäre. In diesem Falle kann sie nämlich nicht erlaubterweise die Ehe eingehen, weil sie einen nichtigen Vertrag abschließt, und das Sakrament nichtig macht; eine Handlung, die an und für sich selbst und, so zu sagen, in ihrer Materialität verboten und folgeweise intrinsecus schlecht ist.

In Betreff der Frage, die von der französischen Geistlichkeit aufgeworfen worden, ob man die Wegzehrung den von der Bulle Unigenitus Appellirenden reichen solle, oder nicht, sagt Benedikt XIV. in seinem Rundschreiben: Ex omnibus Christiani orbis regionibus vom 16. Oktober 1756, nachdem er erklärt hat, wann sie verweigert werden soll: daß, wenn der Appellant weder überführt noch gerichtlich seines Vergehens eingeständig, noch notorietate facti notorisch, sondern nur dem Pfarrer und vielleicht einigen andern Personen bekannt sei, der Pfarrer ihn liebevoll ermahnen soll; wenn aber der Appellant in contumacia verharre, so befiehlt der Papst, ihm die Wegzehrung zu reichen. Nun: das Viatikum einem Kranken geben, der, obgleich erinnert und ermahnt, doch in contumacia gravis gegen die dogmatischen Bestimmungen der Kirche bleibt, sich also in Todsünde befindet, ist ein Mitwirken zur Sünde eines Andern, und diese Mitwirkung würde nicht stattfinden, wenn das

Viatikum verweigert würde, und doch will Benedikt, daß man es ihm reiche. Worin bestehen nun hier gerechte und starke Beweggründe, und welche haben eine Wichtigkeit, die der Vornahme einer solchen Mitwirkung proportionirt ist? Kein öffentliches Aergerniß geben, und Rücksichtnahme auf den Ruf des Kranken.

Dasselbe findet statt, wenn Einer öffentlich die Sakramente verlangt, obwohl der Priester mit moralischer Gewißheit weiß, daß der Verlangende in der Todsünde steckt u. s. w.

Wir wollen diesen ersten Theil mit dem Faktum von Naaman beschließen; dieser Oberste der Truppen des Königs von Syrien, erkannte und bekannte, als er in wunderbarer Weise durch den Propheten Elisäus vom Aussatz befreit worden, die Einheit des wahren Gottes Israels: **Vere scio, quod non sit alius Deus in universa terra, nisi tantum in Israel,** und versprach: non enim faciet ultra servus tuus holocaustum aut victimam diis alienis nisi Deo. Ungeachtet dieser guten Entschlüsse hatte Naaman den Vorsatz, im Dienste des Königs von Syrien weiter zu verharren, und ihm auch dann zu dienen, wenn der König in den Tempel des Götzenbildes Rammon gehen sollte, um es anzubeten, so daß, wenn der König, indem er sich bei der Anbetung des Götzenbildes zu Boden werfen und sich auf den Arm Naaman's stützen würde, auch er, Naaman, sich neigen wollte, um den König zu begleiten und zu stützen; gewiß eine Handlung, die den Anschein hat, als erweise er mit dem König gemeinschaftlich dem Götzen Verehrung. Naaman bittet nun den Propheten Elisäus, daß es ihm erlaubt sein möge, dies zu thun, ohne den wahren Gott zu beleidigen. . . . Was antwortete Elisäus auf diese Bitte? Er antwortete bejahend und erlaubte dem Naaman, das zu thun, um was er gebeten, dixit ei: vade in pace. Dies ist der nächste und natürliche Sinn dieses Faktum, dem Context gemäß, und auch so von der Vulgata, von den Septuaginta und der syrischen und arabischen Uebersetzung wiedergegeben. Niemand, außer einem Sophisten, kann daran zweifeln, daß Elisäus weder irrte noch sündigte. Aber weßhalb? Weil: 1) die Handlung des Naaman denselben **officiosum Regi non Idolo** hinstellte; an und für

sich war es erlaubt, den König zu stützen. Der König beging eine große Sünde, aber ausschließlich aus eigener malitia; die Handlung Naaman's hatte keinen Einfluß auf die Moralität des Aktes, sondern wirkte nur zur Materialität mit. 2) Wenn Naaman sich vom Hofe zurückgezogen hätte, so verhinderte dies nicht die Sünde des Königs. 3) Andererseits war es ein großer Nachtheil, sich der Gefahr auszusetzen, die Gnade des Königs, seine Stelle u. s. w. zu verlieren. 4) Jene Sünde war allein für den König ein Uebel, und zwar ein von ihm selbst gewolltes, welches die justitia commutativa in keiner Weise verletzte. Aehnliches sagt der heilige Thomas in Betreff des Eides, welchen ein Richter von Jemandem verlangt, von dem er weiß, daß er falsch schwören oder bei falschen Göttern schwören werde, und ebenso in 2. 2. qu. 78. a. 4. licet ab eo, qui hoc paratus est facere (d. h. Wucherzinsen nehmen) et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris propter aliquod bonum; quod est subversio suae necessitatis vel alterius. Und derselbe stellt folgenden allgemeinen Grundsatz auf: Inducere hominem ad peccatum nullo modo licet: uti tamen peccato alterius ob bonum, licitum est, quia Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum; was so viel heißt, als man muß gerechte Beweggründe von proportionirter, entsprechender Wichtigkeit haben, um die Sünden Anderer erlaubtermaßen zulassen zu können.

2. Mitwirkung zur Sünde eines Andern cum damno tertii.

Wir können jetzt diejenige Mitwirkung zur Sünde Anderer näher betrachten, welche durch Handlungen bewirkt wird, deren bloße Materialität schon ein Uebel oder ein Schaden gegen die justitia commutativa verursacht. Um solche Handlungen erlaubt zu machen, wird außer den schon aufgestellten Bedingungen ein anderes Kriterium zur Bemessung der Bedeutung und Gewichtigkeit der Beweggründe erfordert, indem hier nicht ein incommodum, und möge es so groß sein, als es nur immer wolle, noch auch ein bonum von Wichtigkeit genügt, sondern eine wahre Kollision von bona und mala von mindestens gleicher Bedeutung verlangt wird. „Es kann der Fall eintreten, sagt Bolgeni, daß

ein zeitlicher Nachtheil meines Nächsten und mein eigener zeitlicher Nachtheil in Konkurrenz gerathen, so zwar, daß entweder der eine oder der andere nicht vermieden werden kann. Dann erlaubt die Nächstenliebe und die justitia, daß ich mich selbst meinem Nächsten vorziehe, indem ich den Schaden des Nächsten zulasse, um den meinigen zu vermeiden. . . . Aber damit diese Zulassung erlaubt sei, wird ein gerechtes Verhältniß (justa proportio) zwischen meinem Nachtheil und dem meines Nächsten erfordert; ich will sagen, ein Verhältniß des Uebergewichts oder des Gleichgewichts oder des beinahen Gleichgewichts meines Schadens gegenüber dem des Nächsten. Z. B. wenn mein Leben oder eines meiner Interessen, das von sehr hoher Wichtigkeit ist, in Gefahr käme, würde ich füglich mein Leben dem Leben des Nächsten, und ebenso meine wichtigen Interessen den gleichen oder beinahe gleichen meines Nächsten vorziehen können.

Wenn diese Gleichheit oder beinahe Gleichheit nicht vorliegt, wird dies nicht mehr erlaubt sein, auch wenn ich meinerseits dabei ein grave incommodum zu leiden hätte. Denn hier tritt das natürliche und göttliche Gesetz ein, welches diejenigen Handlungen verbietet, von denen wir erkennen, daß davon ein malum oder ein Nachtheil für unsern Nächsten abhängt und daraus entsteht; lediglich der Fall der oben angedeuteten Kollision kann jenes Gesetz außer Wirkung setzen. Hieraus ersieht man, wie gerecht Innocenz XI. folgende Proposition verdammt hat: Famulus, qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestram ad s t u p r a n d a m virginem et multoties ei subservit deferendo scalam, aperiendo januam aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, p u t a n e a D o m i n o m a l e t r a c t e t u r, n e t o r v i s o c u l i s a s p i c i a t u r, n e d o m o e x p e l l a t u r. Hier handelt es sich: 1) um eine Unterstützung, ohne welche die Sünde vielleicht nicht ausgeführt werden könnte; 2) um eine Sünde cum damno tertii gegen die justitia commutativa. Denn s t u p r a r e v i r g i n e m in sensu stricto et rigoroso (wie die propositiones condemnatae aufgefaßt werden müssen; nicht in sensu auctoris, sondern prout

jacent, wie es hier der Fall ist,) schließt eine Gewaltthätigkeit und eine Ungerechtigkeit in sich ein; 3) die Beweggründe sind zwar wichtig, aber der Schwere des ungerechten Schadens, den jene erleidet, nicht proportionirt. Wenn jedoch der Diener einen Beweggrund hätte, der dem Nachtheil jener Person proportionirt wäre, dann würde es ihm erlaubt sein, alle jene in der verdammten Proposition enthaltenen Handlungen vorzunehmen. Der heilige Alphonsus l. 2. tr. 3. c. 2. a. 3. zu n. 66. läßt sie zu, wenn sie aus Furcht vor dem Tode, der dem Diener droht, geschehen; und setzt hinzu: puto nullum alium timorem excusare cooperantem nisi mortis: non alias ob solum metum jacturae facultatum vel infamiae, non licet etc. Bolgeni aber verbessert diese Beschränkungen, indem er sagt, daß (ganz abgesehen von dem Motiv der infamia, das wohl sehr schwer in diesem Falle stattfinden dürfte,) das andere Motiv des Verlustes am Vermögen ein sehr gewichtiges und von einer dem Nachtheil der Entehrung proportionirten Bedeutung sein könne, z. B. wenn der Verlust des ganzen Vermögens zu befürchten ist, welcher einen Mann mit seiner ganzen Familie an den Bettelstab bringt. Bolgeni setzt hinzu: Gemäß der Prinzipien, die von ihm selbst (S. Alphonsus) zugelassen werden, scheint mir jedoch die von Liguori gegebene Entscheidung folgende zu sein: tradere autem gladium occisuro nunquam licet (d. h. nicht einmal ob metum mortis) quia non licet occidi innocentem, ut tu mortem vites. Ich glaube hier zu erkennen, daß Liguori nicht unterschied zwischen Handlungen, die an und für sich und in ihrer Materialität schlecht und verboten sind, und die nicht einmal aus Furcht vor dem Tode erlaubt sind, und zwischen den Handlungen, die lediglich um der Mitwirkung zur Sünde Anderer schlecht sind, und die eben durch gerechte und proportionirt wichtige Motive erlaubt werden. . . . Ich will dies durch zwei Fälle erklären. Erster Fall. Ein Herr sagt zu seinem Diener: Ermorde meinen Feind, sonst ermorde ich dich. In diesem Falle kann der Diener das ihm Aufgetragene nicht thun, weil es etwas an und für sich und in seiner Materialität Verbotenes ist, und er muß sich eher selbst umbringen

lassen, als einen solchen Befehl ausführen. Der Grund ist klar: weil der Diener hier nicht einfach zur Sünde eines Andern mitwirken, sondern in Wahrheit selbst eine verbotene Handlung unternehmen würde. Zweiter Fall: Ein Herr sagt zu seinem Diener: Gieb mir jenen Dolch, ich will damit meinen Feind ermorden, und wenn du mir ihn nicht giebst, so ermorde ich dich; in diesem Falle verrichtet der Diener eine Handlung, die an und für sich indifferent ist, das Darreichen eines Dolches, denn diese Handlung würde unter solchen Umständen allein durch die Beziehung der Mitwirkung sündhaft werden, die diese Handlung zu der Ermordung eines Menschen hat. Da nun die Mitwirkung zur Sünde Anderer aus gerechten und proportionirt wichtigen Motiven erlaubt, und die Furcht eines, wie hier vorausgesetzt wird, unausweichlichen Todes für den Diener ein gerechtes und proportionirt wichtiges Motiv ist, so wird also dieser Diener erlaubterweise zur Sünde seines Herrn mitwirken können, indem er ihm den Dolch reicht, den derselbe von ihm verlangt hat.

Aus dem bisher Entwickelten können wir schließen, und als Regel aufstellen: Es ist im Allgemeinen erlaubt, zu den Sünden Anderer mitzuwirken, wenn 1) die Handlung, welche man vornimmt, an sich erlaubt und ehrbar ist; wenn man 2) für das Vornehmen dieser Handlung gerechte Motive und zwar von solcher Bedeutung hat, daß dieselben der Sünde proportionirt sind, zu der man mitwirkt, und welche man zuläßt; und wenn 3) die Sünde nicht mit einem damnum gegen die justitia commutativa verbunden ist; und zwar reicht da, wo bloß das Gesetz der Nächstenliebe verpflichten würde, sie zu verhindern, für die gedachte Proportionalität ein grave incommodum hin; würde aber dadurch auch die justitia commutativa verletzt, dann wird für die Proportionalität mindestens das Gleichgewicht oder das ungefähre Gleichgewicht unsers Schadens und des Schadens der dritten Person erfordert.

Zum Schlusse bemerken wir noch mit Bolgeni, „daß die justitia commutativa sich auf das Recht des Eigenthums bezieht.

Dieses Recht ist ein Recht etwas zu thun oder nicht zu thun, einzig und allein, weil es Einem so beliebt, und man so will. Obgleich nun die justitia commutativa gewöhnlich nur Bezug hat auf eine Person, die von der Handelnden verschieden ist, so kann dessenungeachtet doch der Handelnde diese justitia an sich selbst verletzen. Der Mensch hat gewisse Güter, die ihm — in depositum und zur Behütung übergeben sind, die er sonach auch nicht veräußern kann. Der Mensch ist nicht Herr seines Lebens, seiner Vernunft in dem Sinne, daß er sich derselben nach seiner Laune berauben könnte. Also: mitwirken, wenn Jemand sich selbst umbringen, sich berauschen will, ist Mitwirkung zu Handlungen, welche gegen die Gerechtigkeit sind.

Fünfte Abhandlung.

Ueber die Intention bei Ausspendung der Sakramente.

Bolgeni erklärt sich für die Ansicht des Dominikaners Ambrosius Catharinus Vescovale, daß die nothwendige Intention oder der nothwendige Wille bei dem minister sacramenti nicht darin bestehe, thun zu wollen, quod intendit Ecclesia, auch nicht die Wirkungen der Sakramente hervorbringen zu wollen, sondern daß für die Giltigkeit die intentio saltem faciendi quod facit Ecclesia genüge, d. h. daß es genügt, die gehörige Materie in der gehörigen Form und in der gehörigen Weise zu setzen, welche die Kirche anwendet, und mit dem menschlichen Willen, sie anzuwenden. Wer dies thut, hat gewiß die Absicht, sie anzuwenden, auch wenn er innerlich beabsichtigt, nicht taufen zu wollen u. s. w., die Wirkungen nicht hervorbringen zu wollen, ja vielleicht beabsichtigt zu verfluchen u. s. w. Hieraus ergeben sich nachstehende Folgerungen:

Erstens: Ein Priester, der elf Hostien unter einander gemischt vor sich liegen hat, beabsichtigt nur zehn von denselben zu konsekriren; die Rubrik sagt, daß dann keine konsekrirt werde ex defectu intentionis. Quod facit Ecclesia ist also klar, ex demonstratis kann daher keine konsekrirt sein.

Zweitens: Dasselbe gilt, wenn ein Priester glaubt, eine Hostie konsekrirt zu haben, und zwei oder drei in seiner Hand findet.

Drittens: Desgleichen, wenn einem Priester eine angefüllte Pixis behufs der Consekration außerhalb des Corporale vorgesetzt wird, derselbe einwilligt, aber später vergißt, sie aufzuopfern und bei der Consekration aufzumachen.

Viertens: Damit accedat verbum ad elementum et fiat sacramentum, ist die moralische Gegenwart der Materie nothwendig, diese ergiebt sich aus der allgemeinen Meinung der Menschen und aus dem Zusammentreffen von Umständen. Nun ist aber die allgemeine und unumgängliche Sitte die, daß die zur Eucharistie bestimmte Materie beim Meßopfer auf das Corporale zu legen, und daß alles dasjenige, was außerhalb des Corporale liegt, auch sofort von allen Christen als etwas angesehen wird, was nicht bestimmt ist, Materie des Opfers zu sein; und somit ist es auch für die Wirkung der Consekration dem Priester nicht moralisch gegenwärtig. Es werden also jene Partikeln nicht konsekrirt, welche in vorbeschriebener Weise auf dem Altar für Personen zurecht gelegt werden, die in der Messe kommuniciren wollen, und zwar auch selbst dann nicht, wenn der Priester innerlich beabsichtigte, sie zu konsekriren, denn sie befinden sich außerhalb des Corporale.

Fünftens: Dasselbe gilt von der Intention desjenigen, welcher die Sakramente empfängt. Wer glaubt, nicht die Intention gehabt zu haben, die Weihe zu empfangen oder gar glaubt, eine entgegengesetzte Intention gehabt zu haben, aber dieselbe nicht geäußert, sondern frei und im Ernst den äußeren wesentlichen Ritus des Sakramentes ganz vorgenommen hat, der ist gewiß ordinirt. Wenn dagegen bei der Ehe Jemand äußerlich seinen Consens in der gehörigen Weise ausspricht, aber innerlich beabsichtigt, sich nicht zu verpflichten, so würde ich, weil die Materie dieses Sakraments eben ein wirklicher verpflichtender Kontrakt ist, meinen, daß die Ehe coram Deo nichtig sei; in foro externo wird man sie für giltig halten, denn ein bloß innerlicher Akt kann nicht vor menschlichen Tribunalen bewiesen werden; daraus und aus dem

an dem andern Theil verübten Betruge folgt die strenge Pflicht den Kontrakt wirklich vorzunehmen.

Die letzte Oelung wird auch an Personen ausgespendet, welche bewußtlos sind. Das frühere christliche Leben läßt präsumiren, daß sie im Leben den Willen gehabt haben, sie zur gehörigen Zeit u empfangen. Dies zeigt, daß für die Giltigkeit der Sakramente bei demjenigen, welcher sie empfängt, die virtuelle oder auch habituelle Intention, oder ein solcher Wille, welcher fortdauert, hinreicht, wenn er nicht retraktirt wird. Dasselbe gilt bei der Taufe hinsichtlich desjenigen, welcher durch Worte oder gleichbedeutende Handlungen das Verlangen bekundet hat, Katechumen zu werden. Bei den Kindern wird kein Akt des eigenen Willens erfordert, weil sie noch nicht durch einen Akt des eigenen Willens gesündigt haben, und für solche Akte unfähig sind.

Es entsteht nun die Frage, wenn sind die Sakramente ungiltig aus bloßem Mangel der Intention? Antwort: Wenn Jemand materiell Materie und Form setzt, aber ohne zu erkennen, daß er die Materie und die Form eines Sakramentes setzt, oder wenn er dies zwar erkennt, sie aber nicht so setzt und handelt, wie die Kirche. So würde: 1) der gewaltsame Zwang (wenn ein solcher Fall denkbar wäre) das Sakrament ungiltig machen; 2) der Mangel oder Verlust der Vernunft; 3) der Irrthum, welcher Materie oder Form betrifft, denn der Irrthum hebt die Freiheit auf; z. B. wenn Jemand, um Andern das Verfahren bei der Taufe zu lehren, eine Flüssigkeit auf das Haupt eines ungetauften Kindes gießt, von der er gewiß glaubt, daß sie Wein sei, und dabei die Taufform ausspräche, und wenn es sich dann nachträglich herausstellte, daß jene Flüssigkeit natürliches Wasser gewesen sei, so wäre jenes Kind doch nicht getauft, weil man nicht sagen kann, daß die handelnde Person vorher den freien Willen gehabt habe, Wasser, d. h. die Materie des Sakraments anzuwenden. Es ist also die nothwendige Intention für die Giltigkeit der Taufe nicht vorhanden gewesen. Etwas Anderes ist es, wenn der Irrthum nicht eigentlich die Materie und die Form betrifft. Wenn ein Arianer auch den Irrthum begeht, zu glauben, daß der Sohn Gottes ein Geschöpf

sei, so benachtheiligt doch dieser oder ein ähnlicher Irrthum nicht die Giltigkeit, weil er den freien Willen, wirklich Materie und Form zu setzen, nicht aufhebt. Wenn jedoch der Irrthum äußerlich ausgedrückt würde, dann wäre das Sakrament ungiltig, weil nicht mehr die gemäß der Einsetzung von Jesus Christus nothwendige Form vorhanden wäre.

Wenn ferner Jemand mit Einsicht und Freiheit die Materie und die Form setzte, aber erstens nicht in der Weise und nach dem Ritus handelt, welchen die Kirche anwendet, wie z. B. wenn Jemand aus Scherz handelt, oder zweitens: wenn er zwar im Ernste handelt, äußerlich aber zeigte, daß er nicht ein Sakrament spenden wolle, wie z. B. wenn ein neugeweihter Priester Materie und Form des Sakraments anwendete, um die Ceremonien gut zu lernen, oder endlich drittens: wenn Jemand im Ernste und als Minister des Sakraments handelte, aber die Formel ausspräche, unter ausdrücklichem Hinzufügen der Bedingung: Si capax es, ego te baptizo, ego te absolvo etc., die Bedingung aber sich nicht erfüllt (die um Kraft und Wirkung zu haben, mit wahrnehmbaren Worten äußerlich ausgedrückt sein muß, denn wenn sie lediglich durch einen innerlichen Akt ausgedrückt wird, so gilt sie gar nichts aus dem allgemeinen Grunde, weil die bloß innerlichen Akte auf die Giltigkeit der Sakramente keinen Einfluß haben) — in allen diesen Fällen ist das Sakrament ungiltig.

Man bemerke hiebei, daß in dem Falle, wenn ein Priester bei Tafel über Brod und Wein die Consekrationsworte ausspricht, mit dem Willen zu consekriren, Einige annehmen, er consekrire wirklich. Bolgeni bestreitet es aus dem einzigen Grunde, weil dieser Priester den Sinn der Worte wesentlich verändern würde, denn Hoc est etc., hic est etc. kann nicht mehr auf Jesus Christus, sondern nur noch auf den Priester bezogen werden; wenn er aber beschließen wollte, auch äußerlich den Sinn auf Jesus Christus zu beziehen, dann, meint Bolgeni, wüßte er keinen Grund aufzufinden, weßhalb er nicht giltig consekriren sollte. Aber der stärkste Grund, um anzunehmen, daß er durchaus nicht consekrire, scheint mir dieser zu sein, daß alle Gläubigen, wenn sie eine solche

Handlung sähen, sagen würden: jener Priester handle nicht auf menschliche Weise und als Minister Jesu Christi und der Kirche, sondern sei ein Narr, und wenn er auch alle Ernsthaftigkeit und Andacht affektirte, so würde man doch sagen, daß er scherze, daß er ein Komödienspiel treibe, und daß er die ehrwürdigste Handlung profanire und verspotte; denn wenn auch Jesus Christus bei der Tafel consekrirte, so verlangt doch die von der Kirche festgesetzte Ordnung, welche ohne Gottlosigkeit nicht umgestoßen werden kann, ein Anderes, und wer dem entgegengesetzt handelt, non facit, quod facit Ecclesia, sondern verhöhnt das Sakrament. *)

Sechste Abhandlung.

Ueber die Beichte.

§. I.

Hiebei kommen: I. die Pflichten des Pönitenten bezüglich der Beichte, und II. die Pflichten des Beichtvaters in Betracht.

Im ersten Theil wird die Pflicht nachgewiesen, die Todsünden zu beichten, als materia remota necessaria, singillatim et in specie, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habet . . . quae memoriae occurrunt etc. . . . Deßgleichen eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant. (Die läßlichen Sünden sind materia sufficiens.) Darin besteht der erste Theil der Pflicht; der zweite ist: Vergebung mittels der sakramentalischen Absolution empfangen. Es wird dann untersucht,

*) Die Ansichten, welche Bolgeni in seiner Abhandlung über diesen Gegenstand entwickelt hatte, wichen so sehr von der allgemeinen Meinung ab, welche auch Papst Benedikt XIV. in seiner Synod. Dioecesan. lib. 7. Cap. 4. n. 9. und in seiner Instructio ad vicesgerentem Rom. 28. Febr. 1747. (Cf. sein Bullar. n. 28. t. 2. p. 186.) und der heilige Alphonsus Theol. mor. lib. VI. n. 25. lehren, daß der gewissenhafte Compilator des vorliegenden Aufsatzes Bedenken tragen mußte, sie zu den seinigen zu machen, und darum mehrfach nur seine eigene, abweichende Ueberzeugung hier aussprach.

wenn der erste Theil cessirt, wenn beide; und wie in voto zu suppliren sei im Augenblicke des Unvermögens, und wie, wenn diese aufhört, die Pflicht wieder entsteht.

Daraus wird dann die Beantwortung verschiedener Fragen abgeleitet;

1) über die als zweifelhaft in facto gebeichteten und später als gewiß erkannten Todsünden. Antwort: Solche müssen als gewiß wieder gebeichtet werden.

2) Ueber die Zahl der annähernd und ungefähr gebeichteten Todsünden, die man nachher genau erkennt. Antwort: Obgleich Viele die ungefähre Angabe für genügend halten, so behauptet doch Bolgeni, daß man sich derjenigen anzuklagen habe, welche man über die angegebene Zahl hinaus begangen hat.

3) Ueber die gewissen Sünden, die man der Thatsache nach vollständig gebeichtet, die aber der Pönitent oder selbst der Beichtvater in actu confessionis für läßlich oder ihrer Größe nach zweifelhaft gehalten hat, und nachher gewiß als Todsünden erkennt. Antwort: Man ist nicht verpflichtet, solche noch einmal zu beichten.

4) Wer zweifelt, ob er sich in den früheren guten Beichten einer schweren Sünde angeklagt habe — ist nach der Meinung Vieler (so auch des heiligen Alphonsus) verpflichtet, sie noch einmal zu beichten; Bolgeni ist abweichender Ansicht.

5) Ueber die Umstände, welche die Gattung ändern, wenn sie nicht angegeben werden können, ohne den Mitschuldigen zu verrathen. Antwort: die allgemeine Ansicht ist, daß man sich derselben anklagen müsse, wenn man aber einen andern Beichtvater finden kann, welcher den Mitschuldigen nicht kennt, so wird es g e r a t h e n sein, bei diesem zu beichten. Bolgeni meint (aus nicht ganz stichhaltigen Gründen) daß man die Umstände verschweigen könne.

6) In Betreff der beträchtlich aggravirenden Umstände und der in facto zweifelhaften Sünden erkennt Bolgeni aus überzeugenden Gründen eine Verpflichtung sie zu beichten nicht an.

§. II.

Erste Frage. Wenn Jemand eine in facto zweifelhafte Sünde gebeichtet hat, und später erkennt, daß er sie gewiß begangen hat, ist er dann verpflichtet, sie als gewiß zu beichten?

Antwort: Die allgemeinere Meinung unter den Lehrern ist die bejahende, und für sie erklärt sich auch Bolgeni. Denn auf die Anklage von zweifelhaften Sünden kann der Beichtvater sich das wichtigste und wesentlichste Urtheil, ob nämlich der Pönitent im Zustande der Ungnade vor Gott, ob er schuldig sei oder nicht, nicht bilden, und er kann nicht einmal die Absolution bei bloßen zweifelhaften Sünden ertheilen, weil dieselben keine gewisse Materie des Sakramentes sind.

Manche sagen zwar, daß die Sünde, wenn sie auch als zweifelhaft gebeichtet wird, doch direkt absolvirt wird, und daß deßhalb auch die Pflicht cessirt, sie noch einmal zu beichten. Darauf ist zu sagen, daß wenn wir auch die Distinktion von directe und indirecte bei Seite lassen, welche ganz unnütz ist und Verwirrung herbeiführt, wir doch meinen, es handle sich hier um zwei göttliche Gebote; erstens: daß ein Sünder, der nach der Taufe in den Zustand der Todsünde geräth, den Nachlaß derselben mittels des Sakraments der Buße erhalten soll; zweitens: daß derselbe dem Priester, seinem Richter, seine gewissen schweren Sünden in specie et singillatim beichten soll. Dieses zweite Gebot hört in vielen Fällen einer wahren Nothwendigkeit auf zu verpflichten, wie z. B. bei einem Sterbenden, bei einem Stummen, bei der Mannschaft eines untergehenden Schiffes u. s. w., die jedoch alle, wenn sie können, zum ersten Gebote verpflichtet sind, wirklich die sakramentalische Absolution zu empfangen, indem für sie die Pflicht singillatim et in specie die vergebenen Sünden zu beichten bleibt, wenn das Hinderniß aufhört. (Ein Beispiel dafür liefert die Geschichte der Auferweckung des Lazarus, der erst nachher durch die Jünger von seinen Banden befreit ward; nach der Auslegung der heiligen Väter ist dies ein Bild des Pönitenten.) Also der Pönitent, welcher im Beichtstuhl auch die zweifelhafte Sünde offenbart hat, die er in der That wirklich begangen hatte, hat dem ersten Gebote

genügt, indem er die Vergebung mittels der sakramentalischen Absolution erhalten hat; wenn er sie später als gewiß erkannt hat, muß er dem zweiten Gebote genügen, jene Sünde in specie et singillatim, cujus conscientiam habet, zu beichten.

Man kann nicht einwenden, daß man damit dem Pönitenten eine doppelte Pflicht, seine Sünden zu beichten, auflegen würde, zuerst als zweifelhaft und dann als gewiß; denn es ist unrichtig, daß man verpflichtet sei, eine Sünde zu beichten, wenn sie in facto noch ungewiß ist, weil sie keine Materie ist, über welche der Beichtvater ein Urtheil fällen und die Absolution ertheilen könnte.

§. III.

Zweite Frage: Wenn eine begangene Sünde gebeichtet wird, die der Pönitent und der Beichtvater für läßlich gehalten haben, oder in Betreff welcher gezweifelt wird, ob sie eine Todsünde sei, und der Pönitent entdeckt nachträglich, daß sie ganz gewiß eine Todsünde war, ist er dann verpflichtet, sie von Neuem zu beichten? Bolgeni antwortet mit der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Lehrer, daß eine solche Pflicht nicht bestehe; der Pönitent hat nämlich den schon erwähnten beiden göttlichen Geboten genügt, indem er die sakramentalische Absolution von dieser Sünde erhalten, und auch dem Beichtvater die ganze nothwendige Materie singillatim et in specie dargestellt hat, damit er ein richtiges Urtheil fällen könne. Wenn alsdann der Pönitent irrt, so will das nichts sagen, denn er ist ja nicht Richter, und irrt der Beichtvater aus eigener Unwissenheit, Nachlässigkeit, Unaufmerksamkeit oder wegen der Schwierigkeit der Materie selbst; mag er nun mit einem bloß innerlichen Akte irren, oder sein falsches Urtheil äußern, so hebt dieser Irrthum des Andern das nicht auf, daß der Pönitent seine Schuldigkeit vollständig erfüllt hat. Wenn die Irrthümer des Beichtvaters dem Pönitenten Pflichten verursachen sollten, so würde das Absurdum daraus folgen, daß man hinsichtlich der abgelegten Beichten niemals sicher sein könnte, und dieses Sakrament würde zu einer Quelle von

endlosen Beängstigungen, und zwar nicht aus eigener Schuld, sondern um der Fehler Anderer willen.

Etwas Anderes ist es, wenn der Pönitent gewiß erkennt, daß er sich nicht gut ausgedrückt habe, oder daß der Beichtvater die Anklage nicht gut gehört habe, sei es in Folge eines Fehlers des Gehörs, sei es aus Zerstreuung u. s. w. Denn in diesem Falle würde der Pönitent, der allein die Materie bieten kann, sie in der That nicht geboten haben; denn Jemandem etwas sagen, was dieser nicht hört oder nicht versteht, ist eben so viel, als es nicht sagen. Im Zweifel gilt jedoch die Präsumtion, daß der Beichtvater gut gehört und verstanden hat, denn sonst hätte er es dem Pönitenten gesagt. Die Präsumtion begründet dann einen Possess zu Gunsten des Pönitenten.

Da der Pönitent nicht verpflichtet ist, seine Sünde zu beichten, wenn er sie für eine läßliche hält, (was Alle einräumen,) und auch wenn er zweifelt, ob sie eine Todsünde sei oder nicht, (wie viele Lehrer annehmen,) so hat er, falls er sie gebeichtet, ganz sicher jener Pflicht genügt, die er erst erkannte, als er von der Schwere seiner Sünde Gewißheit erhielt; sowie derjenige, welcher an einem Feiertage in dem Glauben, daß es ein Werktag sei, aus eigener Andacht eine Messe hört, nicht verpflichtet ist, eine zweite Messe zu hören, wenn er nachher erkennt, daß es ein Feiertag sei.

§. IV.

Dritte Frage: Es beichtet Jemand, er habe eine Todsünde ungefähr zehnmal begangen, und später entdeckt er mit Gewißheit, er habe sie genau zwölfmal begangen; es entsteht nun die Frage, ob er verpflichtet sei, jene zwei mehr zu beichten?

Der heilige Alphonsus sagt nein, und bemerkt dabei: es sei dies die allgemeine Lehre der Moralisten; Lugo sagt auch: es sei die praxis omnium fidelium. Volgeni bezweifelt die Uebereinstimmung der Lehrer, insofern sie diesen Punkt ex professo besprochen haben. Wäre eine solche vorhanden, so wäre sie ein Beweis für die Tradition der Kirche über diesen Gegenstand, und da die Tradition das gewisse Mittel ist, um die von Jesus Chri-

stus durch positives Gebot vorgeschriebenen Dinge zu erkennen, so müßte man sich dem anschließen, ohne über die Sache weiter zu diskutiren. Vorausgesetzt aber, daß eine solche Einstimmigkeit nicht vorhanden ist, so meint Bolgeni, daß man verpflichtet sei, sich jener zwei Sünden mehr anzuklagen, denn wer sich über ungefähr zehn Sünden anklagt, sagt so viel, als ich habe sie wohl zehnmal gewiß begangen, ob ein- oder zweimal mehr darüber bin ich im Zweifel; es wurde aber eben die Pflicht nachgewiesen, Todsünden noch einmal zu beichten, welche später in facto als gewiß entdeckt werden, obgleich man sie schon damals gebeichtet hatte, als sie noch zweifelhaft waren. Man könnte hier einwenden, daß man alsdann verpflichtet sei, alle noch einmal zu beichten, weil sich das Urtheil des Beichtvaters ganz anders gestalten wird, wenn man sich über zwölf, als wenn man sich nur über zwei Sünden anklagt; denn jene Zahl würde einen vernünftigen Grund geben anzunehmen, daß hier eine böse Gewohnheit vorliege. Darauf ist aber zu erwiedern, daß die böse Gewohnheit sich eben so sehr aus der ungefähren Zahl zehn, über die sich der Pönitent schon in der vorhergehenden Beichte angeklagt hatte, als aus der gewissen Zahl zwölf ergiebt; in diesem Punkte hat also der Pönitent gethan, was genügt, wenn er außerdem dem Beichtvater auf Befragen in Betreff der Gewohnheit antwortet. Es erübrigt ihm also keine weitere Pflicht, als sich der zwei nunmehr gewissen Sünden anzuklagen, die er als zweifelhaft gebeichtet hat.

§. V.

Vierte Frage: Wenn Jemand sich an eine schwere Sünde seines vergangenen Lebens erinnert, und zweifelt, ob er sie auch in den schon abgelegten Beichten mitgebeichtet habe oder nicht, ist er dann verpflichtet, diese Sünde zu beichten? Der heilige Alphonsus antwortet: ja; denn, cum obligatio confessionis sit certa et satisfactio dubia, befinde sich das Gesetz im Possesß. Bolgeni bemerkt jedoch, daß die satisfactio gewiß sei, weil der Pönitent, wenn er die gehörige Sorgfalt angewendet hat, um alle Sünden zu entdecken, in der That mit der Absicht, seine ganze Schuld an die göttliche Gerechtigkeit zu bezahlen, gebeichtet hat; und weil der

Akt einer solchen Beichte die Vermuthung legitim veranlaßt, daß die Beichte vollständig und vollkommen gewesen sei. Diese Vermuthung begründet einen Posseß für die Freiheit, und verdrängt das Gesetz aus dem Besitz, welches die Pflicht der Beichte auflegt. Wenn nachträglich der Zweifel kommt, ob man eine Sünde gebeichtet habe oder nicht, so betrifft der Zweifel die Vollständigkeit der Satisfaktion, nicht die Satisfaktion selbst, im Allgemeinen genommen. Da nun der Zweifel nicht den gewissen Posseß aufheben kann, so folgt daraus, daß man nicht verpflichtet ist, diejenigen Sünden des vergangenen Lebens zu beichten, in Betreff welcher man zweifelt, ob man sie im vergangenen Leben gebeichtet hat oder nicht.

Dies wird auch durch die Praxis der Beichtväter bestätigt, welche den Pönitenten, die Generalbeichten abgelegt haben, an's Herz legen, auf Zweifel nicht einzugehen; a fortiori muß dies also auch für die Partikularbeichten gelten.

§. VI.

Fünfte Frage: Ist man verpflichtet, die beträchtlich erschwerenden Umstände der Sünden zu beichten? (Dasselbe Criterium gilt auch für die in facto zweifelhaften Sünden.)

Die Frage bezieht sich darauf, ob eine wirkliche Pflicht bestehe, nicht eine uneigentliche (late sumta), die sich auf einen Rath reducirt, und ob diese vorausgesetzte Pflicht per se in Kraft eines göttlichen Gesetzes bestehe, welches verpflichtet, sich über die bezeichneten Umstände anzuklagen. Es handelt sich also nicht um eine Pflicht per accidens et aliunde imposita. Ungebildete sind im Allgemeinen dazu verpflichtet, weil sie nicht fähig sind zu unterscheiden, ob ein bloß erschwerender oder ein die Gattung ändernder Umstand vorliege, und um bestimmen zu können, ob eine Sünde zweifelhaft sei oder nicht. Weil ferner ein Beichtvater das Bedürfniß haben kann, einen Umstand zu kennen, um ein richtiges Urtheil über den Zustand des Pönitenten, über seine Pflichten und die Mittel zu gewinnen, so ist der Pönitent, wenn er vom Beichtvater darüber befragt wird, ob dieser oder jener

Umstand stattgefunden habe, gehalten, ihn anzugeben, wie Benedikt XIII. lehrt.

Die Frage ist also genau genommen diese: Ist Jemand, der ganz gewiß erkennt, daß ein Umstand die Sünde erschwert, vielleicht sogar sehr stark, oder gewiß erkannte, daß eine Sünde insofern zweifelhaft ist, als er nicht weiß, ob er sie begangen hat, — nach göttlichem Gesetze verpflichtet sich derselben anzuklagen, auch dann wenn er vom Beichtvater darüber nicht befragt worden? Ueber diesen Punkt sind die Lehrer abweichender Meinung. Es giebt viele sehr gelehrte Moralisten, welche diese Pflicht bestreiten, und selbst das Tribunal der Kirche hat darüber nicht entscheiden wollen, vielmehr hat Benedikt XIII. im Concil von Rom ausdrücklich erklärt, daß diese Pflicht bei den Moralisten streitig und nur so viel gewiß sei, daß der Pönitent, wenn er über solche Umstände befragt wird, antworten müsse.

Der Grund, weßhalb man diese Pflicht bestreitet, ist folgender: Das Concil von Trient (Sess. XIV. de Poenit.) erklärt, es wolle eine genaue, vollständige und abgerundete Lehre über das Sakrament der Buße und die Pflichten bezüglich dieses Sakramentes geben, und in der That giebt es dann im Einzelnen an, welche und wie viele solcher Pflichten bestehen. Unter diesen nennt es aber durchaus nicht die Pflicht, die erschwerenden Umstände zu beichten (dasselbe gilt auch von den zweifelhaften Sünden). Nach all' diesem geht dann das Concil weiter und sagt: daß auf Grund göttlichen Gebotes die Beicht in der vorbeschriebenen Weise stattzufinden habe, hac ratione fieri praecipitur, und um die Uebertreibungen der Lutheraner in Betreff der großen Schwierigkeit und beängstigenden Natur dieser Pflichten zu beseitigen und als unrichtig und gottlos nachzuweisen, versichert das Concil ausdrücklich, es sei etwas G e w i s s e s: constat, daß von den Pönitenten als wirkliche Pflicht nichts Anderes g e f o r d e r t wird, als daß sie ihre Todsünden beichten (quorum c o n s c i e n t i a m habent), indem sie die Zahl, die Gattung und die Umstände, welche die Gattung ändern, beichten. Das Concil nennt nichts Anderes mehr. Die erschwerenden Umstände können aber weder unter der Zahl, noch

unter der Gattung, noch auch unter den die Gattung ändernden Umständen mit einbegriffen sein. Ein Umstand, welcher die Gattung ändert, ist dagegen an und für sich allein schon eine verschiedene Sünde, und darum kann man diese Art von Umständen mit voller Wahrheit an und für sich betrachtet eine eigene Todsünde nennen. Hieraus folgt, daß wenn das Concil auch nicht so oft und ausdrücklich die die Gattung ändernden Umstände genannt hätte, so würde doch die Pflicht sie zu beichten ganz evident aus der Lehre des Concils sich ergeben, alle Todsünden nach Zahl und Gattung zu beichten; wenn daher das Concil sie ausdrücklich nennt, so hat es ad abundantiam gesprochen, indem es auch dasjenige ausgedrückt hat, was nicht absolut nothwendig war auszudrücken. Um wie viel mehr mußte also das Concil formell und offen die Pflicht der erschwerenden Umstände zu beichten ausdrücken (wenn eine solche Pflicht wirklich da ist), indem man diese Pflicht nicht nur nicht aus der ganzen vom Concil vorgetragenen Lehre schließen mußte, sondern vielmehr ganz das Gegentheil kraft jener Worte: Nihil aliud a poenitentibus exigi, schließen konnte, und ein richtiger Gedankengang dahin führen mußte, diese Pflicht überhaupt auszuschließen.

Die vorzüglichsten Fundamente, auf welche diejenigen sich stützen, welche die Pflicht die beträchtlich erschwerenden Umstände zu beichten behaupten, sind folgende zwei: der can. consideret. 1. de Poenit. distinct. 5. und der Catechismus Romanus: de Poenit. welcher erklärte, daß man sie beichten müsse.

Darauf ist erstens zu bemerken: Es ist gewiß, daß die erwähnten Monumente weder andeuten, daß das Tribunal der Kirche diese Frage entschieden habe, noch auch selbst sie autoritativ entscheiden, weil ungeachtet des Entgegenstehens dieser Autoritäten, viele und gelehrte Autoren das Gegentheil vertheidigen, und die Kirche dieselben niemals verurtheilt hat, vielmehr der schon erwähnte Benedikt XIII. die Pflicht ungewiß nennt und nur den Mittelweg andeutet, den man der Sicherheit wegen einzuschlagen hat.

Zweitens ist darauf zu erwidern: In Betreff der Sammlung der Canones, welche Gratian vorgenommen hat, hat die ehrwürdige Rota in der decisio 480 coram Poenit. erklärt: „Cum

Gratianus non publica auctoritate . . . (canones) in suum librum contulerit, nec legis condendae auctoritatem habuerit, nec ab aliquo Romano Pontifice liber ille tamquam authenticus et legalis approbatus fuerit; inde fit, ut quilibet canon inde relatus . . . non habeat majorem auctoritatem, quam in proprio loco consistens de sui natura esset habiturus."

Thatsächlich befinden sich darin viele apokryphe und viele in einem ganz verschiedenen Sinne citirte Canones. Der citirte ist aus den Homilien des heiligen Augustin de poenitentia entnommen. Es scheint, daß der heilige Lehrer von einer obligatio late sumta oder einem bloßen Rathe spricht; 1) weil er auch verpflichten würde, die mildernden Umstände zu beichten, was doch Niemand als wirkliche Pflicht aufstellen wird; 2) weil die Randglosse so erklärt: Ideo hujusmodi circumstantias tenetur confiteri, quia praesumuntur augere peccatum vel minuere, si tamen eas subticuit per obligationem no ndico eum teneri, ut iterum eas confiteatur, nisi tales circumstantiae essent, quod alterius generis peccatum faverent, ut locus sacer facit sacrilegium."

Was den römischen Katechismus betrifft, so hat er keine infallible und legislative Autorität, sondern muß als das Werk von vier Privat-Autoren angesehen werden, welche die Lehre des Concils von Trient auseinandersetzen. Er ist ein Werk, das in der ganzen Kirche hochgeschätzt und überall angenommen ist, nicht nur weil es keinen Irrthum in den Dingen enthält, welche von der Kirche in Beziehung auf Dogmen und Moral definirt sind, sondern auch, weil er sehr nützlich und geeignet ist zur Unterweisung des christlichen Volkes.

Man kann somit auf die Frage zwei Antworten geben.

1) Die Pflicht, die erschwerenden Umstände sowie auch die zweifelhaften Sünden zu beichten, besteht im Allgemeinen für das Volk. Diese Pflicht folgt jedoch nicht direkt aus dem Gebote der Beichte, sondern entsteht aus der Pflicht, ausführlich anzugeben, welche die Gattung ändernden Umstände und welche zweifelhaften Sünden vorliegen, um wenn möglich die Gewißheit zu finden. Diese Pflicht ist gewiß und eine gravis. Das Volk hat

nun einmal in der Regel kein anderes Mittel, diese seine Zweifel aufzuklären, als indem es sie dem Beichtvater vorträgt, es ist also verpflichtet, dieses Mittel zu gebrauchen. Deßwegen hat der römische Katechismus diese Pflicht aussprechen müssen, um die Völker nicht zu täuschen und den Pfarrern die nothwendige Sicherung zu verschaffen, daß auch die Masse des Volkes belehrt wird.

2) Wenn Jemand behaupten wollte, der römische Katechismus lehre, es bestehe hierüber ein göttliches Gebot, welches alle Gläubigen direkt verpflichtet, die genannten Umstände zu beichten, so müßte man erwidern, daß dies nur eine Meinung jener vier Theologen sei, welche ihn verfaßt haben; daß aber andere bedeutende Theologen und viel mehr Theologen bei Erklärung der bezüglichen Lehre des Concils von Trient aussprechen, daß diese Pflicht durchaus nicht existire, sondern vielmehr ausdrücklich vom Concil ausgeschlossen werde. *)

---

*) Bolgeni giebt in seinem ersten Anhange der Abhandlung, welche hier auszugsweise mitgetheilt wird, folgende Aufklärung über die Lehre des Catechismus Romanus betreffend die zweifelhaften Sünden:

„Ich bemerke noch, nachdem ich die mir entgegengehaltene Stelle jenes Katechismus reiflich erwogen habe, daß hier nicht von der Pflicht, die zweifelhaften Sünden zu beichten, gesprochen wird, sondern von der Offenheit und Aufrichtigkeit, welche die Beichte der Christen begleiten soll. Von allem demjenigen, was für die Integrität der Beichte nothwendig ist, hat der römische Katechismus schon früher gehandelt, und die betreffenden Pflichten bestimmt und erklärt. Indem er dann dazu übergeht, von der Aufrichtigkeit zu reden, da sagt er erst, der Pönitent müsse se talem sacerdoti aperire, qualem se ipsum novit, certaque pro certis ac dubia pro dubiis demonstrare. Der Sinn des römischen Katechismus ist also nicht ein absoluter, wie Einige annehmen, sondern ein bedingter, und will sagen, daß wenn der Pönitent sich vollständig anklagt, sowohl über gewisse, als auch über zweifelhafte Dinge, er die Einen von den Andern unterscheiden muß, um den Beichtvater nicht irre zu führen, und das Gewisse als gewiß, das Zweifelhafte als zweifelhaft bezeichnen muß. Dieser Sinn enthält ganz klar nicht die Pflicht, die zweifelhaften Sünden überhaupt zu beichten, sondern die Pflicht, sie als zweifelhaft zu beichten, wenn man sie beichten will."

Im §. 13. des zweiten Anhangs, der gegen den P. Agapit von

Aus all' diesem muß geschlossen werden, erstens: daß diese Pflicht mindestens aus sehr gutem Grunde ungewiß ist, wie auch Benedikt XIII. erklärte, und daß man sonach gemäß der Regel vom Posseß, durch kein göttliches Gesetz direkt verpflichtet ist, die erschwerenden Umstände und die in facto zweifelhaften Sünden zu beichten; zweitens: daß man aber dennoch verbunden ist, dem Beichtvater zu antworten, wenn man von ihm über diese Umstände befragt wird; drittens: daß das Volk im Allgemeinen per accidens gehalten ist, die erwähnten Umstände und Zweifel zu offenbaren; viertens: daß man bei öffentlichen Belehrungen dem Volke nicht verkünden dürfe, daß diese Pflicht nicht existire. Im Gegentheil muß man vielmehr lehren, daß ein Jeder Alles aufrichtig angebe, um die Zahl der Sünden, die Gattung und die die Gattung ändernden Umstände, kurz den Zustand seines Gewissens zu erkennen zu geben.

§. VII.

Sechste Frage: Giebt es Umstände und Gründe, und welche, aus denen von der Vollständigkeit der Beichte zu dispensiren ist?

Es ist Lehre der Kirche: 1) daß das Sakrament der Buße

Palestrina gerichtet ist, zählt er kurz die Gründe auf, welche die Pflicht ausschließen, die zweifelhaften Sünden und die beträchtlich erschwerenden Umstände zu beichten, und sagt wörtlich Folgendes:

Erstens: Das Concil von Trient nennt ausdrücklich nur die Todsünden. Zweitens: die Ausdrücke, welche das Concil anwendet, umfassen in ihrem gewöhnlichen natürlichen und nothwendigen Sinne nicht die zweifelhaften Sünden, sondern nur die gewissen Todsünden. Das ist für Jeden, der den Sinn und die Bedeutung der Ausdrücke kennt, einleuchtend. Drittens: Nach dieser Lehre fügt das Concil hinzu: constat nihil aliud in Ecclesia ... a poenitentibus exigi. Endlich viertens: hat das Concil von Trient erklärt, es wolle eine vollständige und genaue Lehre pleniorem et exactiorem geben, um sie den damals herrschenden Irrthümern entgegenzusetzen. Er (P. Agapit) wolle denn diese Punkte erwägen und sich selbst die Folgerung daraus entnehmen; er werde dann finden, daß seine Folgerung eben die sein werde, welche auch ich daraus gezogen habe.

für denjenigen, welcher nach der Taufe schwer gesündigt hat, nothwendig ist, wie die Taufe selbst für die Ungetauften; 2) daß so wie es eine Begierdetaufe giebt, welche die Wiedergeburt vor dem aktuellen Empfang der Taufe hervorbringt, so auch eine Buße in voto, welche mittels der vollkommenen Reue den sündigen Christen rechtfertigt, indem jedoch die Pflicht bestehen bleibt, aktuell das Sakrament der Taufe im ersten Fall, und das der Buße im zweiten Falle zu empfangen, wenn man kann. 3) Das göttliche Gebot in Betreff des Sakraments der Buße hat zwei Theile; nämlich: dem Priester die nach der Taufe begangenen Todsünden singillatim et in specie zu beichten, und die Vergebung derselben mittels der sakramentalischen Lossprechung zu erhalten, und dieser zweite Theil ist der hauptsächliche, weil er ex opere operato die Rechtfertigung bewirkt.

4) Im Fall der gänzlichen Unmöglichkeit dem einen und dem andern Theile des Gebotes zu genügen, hört die Verpflichtung gänzlich auf, und es genügt die Buße in voto, wie oben angegeben wurde. Wenn aber das Hinderniß aufgehört hat, und man es unterläßt, diejenigen Sünden der Schlüsselgewalt zu unterwerfen, welche schon kraft der vollkommenen Reue nachgelassen worden sind, so begeht ein solcher Christ eine sehr schwere Unterlassungssünde, indem er das göttliche Gebot nicht erfüllt.

5) Wenn rechtmäßige Hindernisse da sind, welche abhalten die Beichte singillatim et in specie abzulegen, man aber die sakramentalische Lossprechung erhalten kann, dann hört entweder der erste Theil des göttlichen Gebotes ganz auf oder wird suspendirt, und der zweite Theil, welcher für die Rechtfertigung des Sünders der wichtigste ist, verbindet sub gravi.

6) Die Gründe, welche im Allgemeinen von der Pflicht der Integrität der Beichte entbinden, sind das physische und moralische Unvermögen (Impotentia). Das physische Unvermögen findet z. B. bei einem Stummen statt, der weder mit Winken noch auch durch die Schrift alle seine Sünden anzugeben vermag, oder bei Einem, der die Sprache des Beichtvaters nicht versteht, und auch keinen andern haben kann, den er versteht, oder bei einem Tau-

ben, welcher die Fragen des Beichtvaters nicht hören kann, selbst nicht bezüglich der nothwendigen Dinge, und der auch weder Zeit noch Ort noch sonst passende Gelegenheit findet, um sich verständlich zu machen; bei einem Schwerkranken, nicht bloß bei einem Solchen, der schon die Sprache verloren hat, sondern auch bei Einem, der wegen Angegriffensein des Kopfes, oder Erschöpfung der Brust, oder wegen des großen Umfangs der Materie, oder wegen anderer Umstände nicht viel reden kann, so z. B. auch bei Soldaten, wenn eine Schlacht bevorsteht, bei Seereisenden im Falle eines Schiffbruches.

Das moralische Unvermögen tritt dann ein, wenn eine wahre Collision des Gebots der Integrität der Beichte mit einem andern Gebote von gleicher oder größerer Wichtigkeit existirt. Auf diese Collision und moralische Impotenz kann man leicht jenen andern Grund zurückführen, der allgemein von Lehrern als Entschuldigung bezüglich der Integrität der Anklage zugegeben wird, nämlich ein schwerer, unvermeidlicher Nachtheil für den Beichtvater oder für den Pönitenten, wie zur Zeit einer ansteckenden Krankheit, wo große Gefahr vorliegt, daß der Beichtvater angesteckt wird, wenn er lange Zeit die Beichte der Angesteckten hört; so auch ein Kranker, welchen die Aerzte in Eile auf die Bestellung des heiligen Viaticums aufmerksam gemacht haben, wenn er, um seine Beichte vollständig zu verrichten, sehr lange Zeit brauchte; wenn er damit einen sehr starken Verdacht erwecken würde, der seine Ehre schwer benachtheiligte, und auch sich der Gefahr aussetzte, sein Uebel zu verschlimmern, oder seine Beichte nicht beendigen zu können.

Hier wirft Bolgeni die Frage auf, ob ein Pönitent, welcher eine Sünde oder einen Umstand, der ihre Gattung ändert, nicht beichten kann (z. B. einen Incest im ersten Grade), ohne seine Mitschuldige zu verrathen, verpflichtet sei, diese Sünde oder diesen Umstand zu beichten, oder ob er vielmehr sie verschweigen kann, oder gar muß, indem er jedoch verpflichtet bleibt, sich darüber vor einem andern Beichtvater anzuklagen, bei dem er nicht Gefahr läuft, die Mitschuldige kennbar zu machen.

Bolgeni antwortet, daß er hier schweigen darf, ja sogar muß. Die ganze Begründung der Ansicht Bolgeni's geht auf Folgendes aus: Wenn ein natürliches Gesetz in Collision geräth mit einem positiven, auch wenn dieses ein göttliches ist, so muß dieses jenem weichen; das Gesetz über die Integrität der Beichte ist ein positives, und das Gesetz, die Ehre des Nächsten nicht zu benachtheiligen, ist ein natürliches; mithin muß dieses überwiegen. Dieses natürliche, gewisse und allgemeine Gesetz kann aber manche Ausnahme erleiden, wenn Gott, der Herr über die Rechte der Menschen, uns seinen Willen hierin gewiß zu erkennen giebt, wie er es schon gethan hat hinsichtlich der brüderlichen Zurechtweisung. Aber in unserm Falle läßt sich der freie Wille Gottes wenigstens nicht mit Gewißheit beweisen, welcher zuläßt und will, daß man in der Beichte den mitschuldigen Theil angeben könne, um singillatim et in specie zu beichten, mithin bleibt das gewisse natürliche Gesetz im Besitz.

Erste Antwort: Der heilige Thomas sagt in seinem Opusc. XVII. qu. 7., wo er von demjenigen redet, qui cum sorore concubuit, daß er verpflichtet sei, in specie zu beichten, obgleich er auf diese Weise nothwendig auch die Mitschuldige verräth. Der heilige Bernhard stellt dasselbe Criterium im Allgemeinen am Ende seiner Abhandlung de formula honestae vitae auf. Lugo (de sacram. poenit. d. 16. sect. 7.) erklärt, nachdem er die Ansichten der Lehrer hinc inde vorgetragen, sich auch für diese Meinung und nennt sie communior. Es giebt jedoch auch viele Lehrer, welche wie Bolgeni denken; unter diesen nennt Gregorio Sarro, ein Benediktiner aus der Congregation von Monte Cassino, veriorem eam sententiam, quae docet in hoc casu (wenn die Mitschuldige verrathen werden mußte) tacendam esse personam et peccatum. Summa S. Poenit. c. 16. Deßgleichen nennt Bartholomäus de Medina in seiner kurzen Anleitung für Beichtväter (übersetzt aus dem Spanischen) Kap. 12. §. 11. diese Lehre eine gewisse.

Wenn wir also bei der Autorität stehen bleiben, so ist wenigstens mit sehr gutem Grunde die Ausdehnung des natürlichen

Gesetzes auf den vorliegenden Fall eine zweifelhafte zu nennen; mithin ist die Freiheit im Posseß, d. h. derjenige sündigt nicht, welcher vollständig beichtet; es sündigt aber auch derjenige nicht, welcher jene Sünde oder jenen Umstand nicht beichtet. *)

Zweite Antwort: Das Gesetz der Gerechtigkeit, welches im Allgemeinen verbietet, dem Nächsten absichtlich (cum directa intentione) einen Nachtheil zuzufügen, und welches nur diejenigen Nachtheile zuläßt, welche praeter intentionem und zu einem proportionirten Zwecke und aus Nothwendigkeit verursacht werden, wie bei Gelegenheit des moderamen (inculpatae tutulae), dieses Gesetz, sage ich, verbietet im Besondern, den Nächsten an seiner Ehre zu benachtheiligen, d. h. ihm nicht den guten Ruf zu nehmen, den er sich durch wahre Verdienste erworben hat, und den Unschuldigen nicht fälschlich Verbrechen anzudichten. Wer jedoch ein Verbrechen begeht, der verliert nach der Strenge der Gerechtigkeit das Recht auf den Ruf der Unschuld, weil in Folge seines bösen Willens nunmehr der Grund seines guten Rufes fehlt. Andererseits verlangt das Gesetz der Nächstenliebe, daß verborgene Verbrechen nicht geoffenbart werden; wer sie daher ohne irgend welche Nothwendigkeit oder Nützlichkeit offenbarte, würde gegen die Nächstenliebe sündigen. Wenn nun das Gesetz der strengen Gerechtigkeit doch viele Ausnahmen zuläßt, und zuläßt, daß man zuweilen praeter intentionem das Eigenthum des Nächsten, ja sogar sein Leben vernichten oder beschädigen kann, dann muß es in den Gesetzen der Nächstenliebe noch viel mehr solcher Ausnahmen geben, da diese niemals cum gravi incommodo verpflichten.

Es ist daher 1) nicht bloß erlaubt, sondern sogar Pflicht, die verborgenen Vergehen zu offenbaren, wenn es die Ehre Gottes,

---

*) Der heilige Alphonsus Theol. mor. VI. n. 489. sagt, man sei verpflichtet, die Sünde zu beichten, auch wenn dabei die Mitschuldige dem Beichtvater kennbar wird, und nennt diese Ansicht communis, citirt auch den heiligen Bonaventura, den heiligen Antonin u. A., erklärt aber den Sünder für verpflichtet, einen Beichtvater aufzusuchen, quando commode potest, dem er beichten kann, ohne dabei die Ehre des Mitschuldigen in Gefahr zu bringen. l. c. n. 490.

das öffentliche Wohl erheischt oder auch das Privatwohl u. s. w. Es ist 2) erlaubt, den Dieb, den Straßenräuber u. s. w. anzuzeigen, wenn es sich nur darum handelt, für den zeitlichen Nachtheil entschädigt zu werden, und doch bringt diese Anzeige nicht bloß Infamie, sondern oft auch Gefängnißstrafe und andere noch viel härtere Strafen u. s. w. mit sich.

Es ist daher um so mehr für erlaubt zu halten, wenn Jemand nicht aus Böswilligkeit, sondern um einem göttlichen Gebote zu genügen, nämlich sich in der Beicht seiner Sünden anzuklagen, praeter intentionem dazu kommt, dem Diener Gottes unter dem Schutze des unverletzlichen Beichtsiegels die Sünde des Mitschuldigen zu entdecken. Diese indirekte und nothwendige Mittheilung im Sakramente der Beichte geschieht nämlich, wie die Väter lehren, eigentlich nicht vor einem Menschen, sondern vor Gott. Die Kenntniß, welche der Diener Gottes davon erhält, kann gar keinen Einfluß auf den öffentlichen Ruf des Mitschuldigen haben; er wird vielmehr daraus vielleicht noch manche geistliche Hilfe gewinnen. Also der Nachtheil am guten Rufe ist chimärisch, und wenn man es einen Nachtheil nennen kann, daß der Diener Gottes jene Sünde erfährt, so hat sich denselben der Sünder selbst bereitet, als er sündigte, indem er wußte, daß der Mitschuldige beim Beichten ihn leicht verrathen könne, wenn er dem Gebote der Beichte nachkommt.

Es scheint also hiernach der Schluß nothwendig, 1) daß wenn der Sünder ohne große Unbequemlichkeit und Beschämung einen Beichtvater haben kann, welcher den Mitschuldigen nicht kennt, er gut daran thun wird bei diesem zu beichten, und daß dieß ein Rath ist; 2) wenn er aber freiwillig aus Andacht, oder auch durch die Nothwendigkeit gezwungen, um die österliche Pflicht zu erfüllen, zur Beichte kommt, und keinen Beichtvater hat, bei dem er den Mitschuldigen geheim halten konnte, oder wenn es ihm grosses Widerstreben kostet, einen solchen aufzusuchen; kurz, wenn er bei Jemandem beichtet, der dadurch den Mitschuldigen erfahren kann, — so scheint mir das Richtigere zu sein, daß er sich der Sünde anklagen müßte, — da ich aber über einen Gegenstand

nicht entscheiden will, über welchen die Lehrer verschiedener Meinung sind, so werde ich sagen müssen, daß es mindestens freistehe, die Sünden zu beichten oder nicht.*)

§. VIII.

Siebente Frage: Welche Pflichten hat der Beichtvater bezüglich der Beichte und der Beichtkinder? — Der Beichtvater ist geistlicher Richter, Lehrer und Arzt der Seelen; letzteres Amt ist das hauptsächliche und unerläßliche. Die Pflichten des Beichtvaters in diesen drei Aemtern sind der Gegenstand des zweiten Theils der Bolgeni'schen Abhandlung, in welcher derselbe ganz besonders 1) auf die Pflichten des Beichtvaters bezüglich des Verhörs des Schuldigen behufs genauer Erkenntniß der Causa, und um zu erkennen, ob er für dieselbe kompetenter Richter sei, eingeht, und hiebei die Criterien über die Reservatfälle giebt. 2) Erörtert er die Pflichten bezüglich der Erkenntniß der Disposition des Pönitenten, um zu entscheiden, wenn die Absolution gegeben oder verweigert oder aufgeschoben werden kann oder soll, entwickelt dabei die Theorie über den nothwendigen Reueschmerz für Todsünden, und über den Reueschmerz und Vorsatz in Betreff der läßlichen Sünden, und zeigt dann in praxi, wann man die nothwendige moralische Gewißheit in Betreff des Reueschmerzes und des Vorsatzes des Pönitenten habe, wann derselbe zweifelhaft sei und wann das Gegentheil gewiß sei, wobei er die Regeln und Grundsätze angiebt, wie man sich in diesen drei Stellungen zu verhalten hat; 3) geht er in üblicher Weise auf die vorzuschreibenden Bußen näher ein.

§. IX.

Der Beichtvater ist Arzt. Wie vom leiblichen Arzte, so wird auch vom geistlichen Arzte gefordert: 1) klare und gründliche Kenntniß der geistlichen Krankheiten und ihrer Natur; 2) Kenntniß der Natur und Wirksamkeit der Heilmittel; 3) eine nicht gewöhnliche Klugheit, um die Umstände des Zustandes der Seele, ihrer Stärke oder Schwäche, ihres Temperaments, wie man zu sagen pflegt u. s. w. gut unterscheiden zu können.

*) Vgl. die Anmerkung auf Seite 316.

Für das Erste ist zu empfehlen des heiligen Thomas Lehre: de actibus humanis, Jakob Abbadie: die Kunst der Selbsterkenntniß (sofern man die Irrthümer seines protestantischen Standpunktes vermeidet), und Paul Zamboldi: Versuch einer Geschichte des Menschen, zu studiren. Man wird dann an zwei Beispielen die Schwierigkeit erkennen, welche viele bethörte fromme Seelen bereiten, in denen ein feiner Hochmuth herrscht, der sie eitel, reizbar, absprechend u. s. w. und immer ängstlich bei der Beicht von läßlichen Sünden macht.

§. X.

Er ist Lehrer. Das andere Amt des Beichtvaters ist das eines Lehrers, d. h. das christliche Volk in der Lehre Jesu Christi sowohl hinsichtlich der Dogmen, welche den Glauben betreffen, als in den Punkten, welche der Moral angehören, zu unterweisen. Wenn also der Beichtvater vom Beichtkinde über einen Gegenstand des Glaubens oder der Moral gefragt wird, z. B. ob eine gewisse Handlung eine schwere oder eine läßliche Sünde, ob Etwas wirklich Pflicht oder nur gerathen sei, ob dies oder jenes zu thun Sünde sei oder nicht u. s. w., dann ist der Beichtvater streng verpflichtet (unter den Limitationen, die wir angeben werwerden) zu antworten und recht zu antworten. Das leuchtet schon daraus ein, weil die Priester Stellvertreter, Gesandte Jesu Christi, Meister u. s. w. sind . . . sic nos existimet etc. . . . pro Christo legatione etc. — docete — qui vos audit etc. Das Ebengesagte darf auch nicht bloß auf die Bischöfe beschränkt werden. Wenn die einfachen Priester das christliche Volk unterrichten, und die Sakramente, besonders das der Buße, verwalten, so thun sie dies im Auftrage des Bischofs, in seinem Namen, zu seiner Unterstützung und Vertretung; es lasten daher auch auf ihnen das Amt und die Pflichten des Bischofs bezüglich desjenigen, was ihnen obliegt. Allgemein spricht von allen Priestern der Prophet Malachia II. 1. labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem requirunt ex ore ejus. Der Grund ist . . . quia angelus Dei exercituum est. Und der heilige Hieronymus meint: sacerdotum esse officium de lege interroganti respondere . . .

Si sacerdos est, sciat legem Dei: si ignorat legem Dei, ipse se arguit non esse sacerdotem Dei; sacerdotis enim est scire et ad interrogationem respondere de lege (in c. 2. Agg. v. 12.).

Wenn also die Priester als Stellvertreter und Gesandte Jesu Christi angestellt sind, um sein Wort dem christlichen Volke in seinem Namen zu bringen, und wenn dem christlichen Volke von Jesu Christi geboten ist, die nothwendigen Unterweisungen von den Priestern anzunehmen und sich an sie zu halten (qui vos audit me audit etc.)*), so wird auch von den Beichtvätern durch eine wirkliche und strenge Pflicht ihres Amtes großes Wissen erfordert. Niemand würde einen Richter von Sünde freisprechen, welcher sich anschickt, Rechtsstreitigkeiten zu entscheiden, ohne die für dieses Geschäft nothwendige Wissenschaft zu haben, und so auch in vielen andern ähnlichen Fällen.

Es wird aber beim Beichtvater viel weniger Wissenschaft für seine Stellung als Richter, als für seine Stellung als Lehrer erfordert. Der Beichtvater übt jedoch das Amt eines Richters immer und nothwendig aus, während das Amt eines Lehrers in vielen Fällen gar nicht geübt werden kann, und die Pflicht es auszuüben, sehr leicht vermieden werden kann, ohne den Pönitenten Unrecht oder Schaden zuzufügen; ja die Fälle, in denen das Amt eines Lehrers geübt werden muß, sind sogar überhaupt selten. Daraus folgt, daß wer sich dem Beichthören mit einer einfachen und gewöhnlichen Wissenschaft, d. h. mit einer solchen, welche hinreicht, die Todsünde von der läßlichen Sünde, und die verschiedenen Gattungen der Sünden, ihre Zahl, die Reservatfälle u. dgl., und schließlich auch die beim Pönitenten erforderliche Disposition zu unterscheiden; wer, sage ich, mit dieser Wissenschaft ausgerüstet, dem Beichthören sich unterzieht, sündigt nicht; jedoch unter der unumgänglich nothwendigen Bedingung, daß er sich davon enthält, als Lehrer auf diejenigen Fragen zu antworten, bei denen er selbst die rechte Wahrheit nicht mit voller moralischer Gewißheit weiß, andernfalls sündigt er. Er wird also dem Pönitenten offen sagen

*) Vgl. die erste Abhandlung Nr. 33.

müssen, daß er ihm hierüber keine gewisse Antwort geben könne. Und wenn der Pönitent auf der Frage besteht, so kann er sich Zeit nehmen, um den Gegenstand zu studiren, oder kann auch den Pönitenten dahin bestimmen, Andere um Rath zu fragen.

Manche glauben darin eine leichte Regel zu besitzen, um sich sicher zu stellen, wenn sie immer bei kontroversen Fragen antworten, es sei nicht erlaubt. Diese Regel ist aber falsch, absurd, sündhaft und führt zum Abgrunde: 1) weil der Beichtvater lügt, und zwar da, wo er im Namen Gottes zu reden hat; 2) weil er nicht mehr dabei stehen bleibt das Gesetz auszulegen, sondern sich selbst zum Gesetzgeber aufwirft; 3) weil er den Pönitenten um sein gutes Recht betrügt, von den Priestern die gewissen Pflichten zu erfahren, und ebenso auch zu erfahren, ob eine Pflicht nicht gewiß sei; 4) weil er den Nächsten zeitlichen Nachtheilen und 5) den schrecklichen geistlichen Nachtheilen aussetzt, die vom Rigorismus hervorgebracht worden.

Es wird jedoch nichts schwer sein für denjenigen, welcher die Dinge per se et per alios ohne Vorurtheile prüft, und eine richtige Methode und auch die Regel vom Posseß befolgt.

§. XI.

Der Beichtvater ist Richter. Wir kommen nun zu dem hauptsächlichsten und unerläßlichen Amte eines Richters. Derjenige sündigt schwer, welcher ohne hinreichendes richterliches Wissen das Amt eines Beichtvaters übernimmt. Was hinreichendes Wissen sei, ist oben angedeutet worden und kann man ausführlich in dem Werke: „die Heiligung des Priesters“ (erster Brief über das Beichtvateramt §. 42.) lesen.

Die Akte, welche er als Richter auszuüben hat, sind

erstens: die Untersuchung und Ausforschung des Schuldigen, damit seine Anklage wenigstens die formelle Integrität habe, und er seiner ersten Pflicht vollkommen genüge, und damit auch zugleich der Beichtvater das ganze geistige Uebel oder den Gewissenszustand des Pönitenten, die Pflichten, welche er hatte, erkenne, damit der Beichtvater die Mittel und die Buße anpassen und auch erkennen könne, ob er überhaupt kompetenter Richter sei,

oder der Pönitent Andern zu übergeben sei, welche mit ausgedehnteren Fakultäten versehen sind.

Der zweite Akt ist die Entscheidung, ob er die Absolution geben oder verweigern oder aufschieben soll.

Der dritte Akt ist die Bestimmung der entsprechenden Buße.

§. XII.

Verhör des Schuldigen, Erkenntniß der Sache und Competenz des Richters. — Was den ersten Punkt betrifft, so ist er, der Beichtvater, zur inneren und äußeren Aufmerksamkeit streng verpflichtet, um die Anklage gut zu hören, und Zahl, Beschaffenheit u. s. w. der Vergehungen zu verstehen. Wenn er aus irgend einer Ursache nicht versteht, so muß er wiederholen lassen. Wenn alsdann aus der Anklage des Pönitenten selbst im Geiste des Beichtvaters ein begründeter Zweifel bezüglich der Vollständigkeit der Beichte oder in Betracht der nothwendigen Disposition des Pönitenten entsteht, dann ist der Beichtvater verpflichtet, zu fragen, um über seinen Zweifel in's Klare zu kommen. Der Beichtvater ist jedoch gar nicht verpflichtet zu fragen, wenn die Nothwendigkeit des Fragens sich nicht aus der Anklage des Pönitenten selbst ergiebt, denn ein Richter kann und soll nicht über Anderes urtheilen, als was ihm von den streitenden Theilen vor sein Tribunal gebracht wird.*)

Wenn der Pönitent den Beichtvater bittet, er möge ihm helfen sein Gewissen erforschen, und demselben seine Last abnehmen, und wenn der Beichtvater diese Aufgabe übernimmt, dann ist er streng verpflichtet, den Pönitenten zu fragen und bei diesen Fragen alle jene Sorgfalt anzuwenden, welche der Pönitent selbst bei Vornahme der Gewissenserforschung hätte anwenden müssen.

Es ist wahr, daß die Liebe räth, Geschicklichkeit anzuwenden, um diejenigen Sünden und Laster zu entdecken, welche aus Unwissenheit, oder Nachläßigkeit, oder Schamhaftigkeit zu großem Nachtheile des Pönitenten verborgen bleiben würden, aber dieses

*) Die Stellung des Beichtvaters als Richter scheint doch mehr eine jurisdictio criminalis als contentiosa zu sein, er wird daher auch wohl etwas mehr dürfen, als Bolgeni annimmt. D. Herausg.

Amt der Nächstenliebe muß von der größten Umsicht geleitet sein, um nicht Schlechtigkeiten Personen zu lehren, welche sie nicht kennen, und um dieses Sakrament nicht lästig und verhaßt zu machen. Man halte dabei auch daran fest, daß das nicht Unheilstiften immer wichtiger ist als das Gutesstiften.

Da in Folge dieser Erforschung der Beichtvater bei Manchem Reservatfälle vorfinden kann, so ist es nothwendig, daß er darüber die richtige Vorstellung habe und die Pflichten wisse, welche er unter solchen Umständen hat.

§. XIII.

Von den Reservatfällen: wie und wann machen dieselben den Beichtvater zum inkompetenten Richter? — Die Verwaltung des Sakraments der Buße muß wie der Urtheilsspruch eines Gerichtshofes behandelt werden. (Conc. Trid. Sess. 14. cap. 5.) Also ist auch beim Priester die Jurisdiktion erforderlich, welche ihn zum Oberen macht und ihm Untergebene zuweist. Diese Jurisdiktion verleiht der Bischof.

Wenn der Bischof einem einfachen Priester die Fakultät giebt, Beichte zu hören, so macht er, daß seine Diözesanen jenem Priester bezüglich des Sakraments der Buße untergeben werden. Wenn sich nun der Bischof selbst die Absolution gewisser Sünden vorbehält, so macht er eine Ausnahme von der Superiorität und Jurisdiktion, welche er dem einfachen Priester ertheilt. Der Begriff dieser Ausnahme bringt es mit sich, daß diejenige Person, welche einen Reservatfall begangen hat, jenem Priester nicht untergeben ist. Die Superiorität und Jurisdiktion betrifft nicht eigentlich die Sachen, sondern die Personen; man sagt niemals und kann auch nicht sagen, daß Jemand Oberer einer Sache ist, und daß diese Sache ihm untergeben sei. Das Oberersein ist correlativ mit dem Untergebene haben, und das Untergebensein paßt nur auf Personen. Zwischen den Oberen und den Untergebenen treten wesentlich die Begriffe von Autorität zu befehlen, und Gehorchenmüssen, was nur mit Verstand begabten Personen eigenthümlich ist, ein.

Nachdem wir uns so eine richtige Idee von dem Vorbehalten

der Fälle gebildet, werden sich die Zweifel bezüglich dieses Gegenstandes leicht aufklären lassen.

1) Der Beichtvater, welcher nicht die Fakultät hat von den Reservatfällen zu absolviren, muß, wenn er vom Pönitenten einen Reservatfall hört, sofort die Beichte unterbrechen, und den Pönitenten auf das Hinderniß aufmerksam machen, um ihn zu absolviren, und würde man demselben ein Unrecht anthun, wenn man ihn veranlaßte, die Beichte weiter fortzusetzen; wenn jedoch der Pönitent, nachdem er darauf aufmerksam gemacht worden, dabei bliebe, seine Beichte fortzusetzen, und es übernimmt der Beichtvater die Aufgabe, die nöthige Vollmacht sich zu verschaffen, dann ist der Beichtvater auch verpflichtet, alle mögliche Sorgfalt anzuwenden, um sie zu erlangen, weil er sich dafür verbindlich gemacht hat.

2) Wenn ein Pönitent einen Reservatfall hat, den er in der Beichte aus Vergeßlichkeit nicht angiebt, während er andere nicht reservirte Sünden beichtet, dann scheint es zwar, daß er nicht giltig absolvirt werde, weil die Reservation des Bischofs alle diejenigen Personen von der Jurisdiktion ausnimmt, welche Reservatfälle haben. Man muß aber doch mit der Gesammtheit der Lehrer annehmen, daß er giltig absolvirt wird. Der Grund ist (wenn wir auch die Unterscheidung von directe und indirecte ganz außer Acht lassen), weil die Delegation des Bischofs einen Priester in Posseß setzt, alle seine Diözesanen zu Untergebenen zu haben, und aus diesem Posseß wird der Priester nicht anders verdrängt, als dadurch, daß der Prozeß eingeleitet oder eine reservirte Sünde angezeigt wird, welche die Person der Jurisdiktion entzieht. Also jener reservirte Fall, welchen der Pönitent nicht beichtet, gehört in keiner Weise zum judiciellen Akte, welcher bei der Absolution vorgenommen und vollendet wird. Die Absolution ist daher der Urtheilsspruch eines rechtmäßigen Oberen über seinen Untergebenen, und verleiht somit die heiligmachende Gnade, welche alle Sünde aufhebt, mithin auch jene reservirte. Weil jedoch der Pönitent zwei Pflichten hat, nämlich erstens: Vergebung mittels der sakramentalischen Absolution zu erhalten, und zweitens: sich singillatim et in specie anzuklagen, so bleibt ihm nur die Pflicht,

bloß die reservirte Sünde nachträglich, wenn er sich an dieselbe erinnert, einem Beichtvater zu beichten, der mit Fakultät versehen ist von solchen Fällen zu absolviren.

3) Hat in den Fällen der Noth (die nicht Fälle der Todesgefahr sind) jeder für die Beichte approbirte Priester die Fakultät von den reservirten Fällen zu absolviren? Die Gesammtheit der Lehrer spricht sich bejahend aus, jedoch mit der Maaßgabe, daß der Pönitent die Pflicht behält, sich später der reservirten Sünde vor einem Beichtvater anzuklagen, der durch bischöfliche Delegation die Fakultät hat, ihn zu absolviren.

Thatsächlich können im Falle wahrer Noth, z. B. ein Priester, der verpflichtet ist zu celebriren; ein Laie, der verpflichtet ist zu kommuniciren, und die keinen Beichtvater haben, welcher die Fakultät besitzt, von den reservirten Fällen zu absolviren, mit der bloßen vollkommenen Reue celebriren, beziehungsweise kommuniciren, weil sie sich unter gleichen Verhältnissen befinden, als wenn sie überhaupt keinen Beichtvater hätten. Dieser Umstand wird vom Concil von Trient Sess. 13. c. 7. besprochen, und das Concil erlaubt den Priestern in diesem Falle auch ohne Beichte zu celebriren. Also der Fall wahrer Noth würde nur dann eintreten, wenn Jemand verpflichtet wäre zu kommuniciren, und dabei moralisch nicht sicher wäre, ob er auch die vollkommene Reue, welche selbst außerhalb des Sakraments rechtfertigt, habe, wenngleich er den gehörigen Fleiß angewendet hat, um sie zu haben, sondern nur die unvollkommene Reue hat, welche nach dem Concil von Trient nicht rechtfertigt, wenn nicht auch actuell die sakramentalische Absolution empfangen wird. In diesem Falle bringt die wirkliche Nothwendigkeit zu kommuniciren auch die wirkliche Nothwendigkeit zu beichten mit sich.

Der Grund, weßhalb wir sagen, daß in dem Falle wahrer Nothwendigkeit oder Noth ein einfacher Beichtvater von den reservirten Fällen absolviren kann, liegt in der allgemeinen Uebereinstimmung aller Theologen über diesen Punkt. Diese Uebereinstimmung beweist, daß wenn der Obere reservirt u. s. w., er immer berücksichtigt und beabsichtigen muß, die Fälle wahrer Noth

auszunehmen, denn die heilige Gewalt besteht in aedificationem et non in destructionem. Die Reservation ohne die erwähnte Ausnahme würde den Seelen zum Nachtheil und zum Untergange gereichen. Da nun in jenen Fällen der Vortheil für die Seelen, welcher durch die Aufhebung der Reservation bewirkt wird, sehr gut mit dem Vortheil, welcher durch die Reservation gewisser Sünden bezweckt wird, vereint werden kann, nämlich die Sünder heilsam zu erschrecken, so nimmt man in den Fällen wahrer Noth die Fakultät als gegeben unter der Beschränkung an, daß der Pönitent später Jemanden, der die Fakultät hat, von den reservirten Fällen zu absolviren, aufsuchen muß, um von Neuem zu beichten. Wer so absolvirt ist, wird ferner verpflichtet sein, innerhalb eines Jahres den Reservatfall wieder zu beichten oder doch überhaupt das erstemal, wenn er nach jener Beichte das Sakrament der Buße empfängt (mag er nun freiwillig die Sakramente empfangen, oder dem Gebot der jährlichen Beichte genügen wollen*). Alles was bisher in Betreff der vom Besitz vorbehaltenen Fälle gesagt worden, muß auch ebenso bezüglich der päpstlichen Reservate gelten, weil hierin zwischen beiden kein Unterschied besteht.

Das bisher über einfache Priester Gesagte kann nicht ausgedehnt werden auf diejenigen Priester, welche für die Beichten nicht approbirt sind, den Fall der Gefahr des nahenden Todes ausgenommen, in welchem alle Reservationen vollständig aufhören, und jeder Priester unbegränzte Vollmacht hat zu absolviren, weßhalb auch nur für diesen Fall die Beschränkung nicht gilt, daß man später einen Beichtvater aufzusuchen hat, welcher die Vollmacht besitzt, von Reservatfällen zu absolviren.

Manche behaupten irrthümlich, daß es in Fällen der Noth genüge, die nicht reservirten Fälle zu beichten, um sich dann später bei Einem, der die Fakultät hat, der reservirten anzuklagen.

---

*) Dies gilt auch für den Priester, welcher celebrirt hat, denn das Gebot des Tridentinum: quantocyus bezieht sich nicht auf denjenigen, der im Falle der Noth die Absolution der Sünden empfangen hat, deßungeachtet aber noch verpflichtet bleibt, später die Reservate zu beichten.

Dieser Irrthum ist aus der unrichtigen Ansicht entsprungen, daß die Jurisdiktion die Sünden und nicht die Personen betrifft. In den geschilderten Fällen der Noth erwirbt der Beichtvater wirklich eine Jurisdiktion über seinen Pönitenten; der Pönitent ist also dann verpflichtet, alle seine Sünden singillatim et in specie wie bei jeder andern Beichte zu beichten, und die Losſprechung, welche er erhält, betrifft direkt alle seine Sünden, auch die reservirten.

4) Wenn ein Pönitent sich über einen reservirten Fall anklagt, von dem er und der Beichtvater unverschuldeterweise nicht wissen, daß er reservirt ist, so sündigt weder der Eine, noch der Andere, aber die Absolution ist ungiltig, weil die Giltigkeit oder Ungiltigkeit der Absolution davon abhängt, ob der Priester Jurisdiktion hat oder nicht, und die Unwissenheit oder Unaufmerksamkeit dem Beichtvater die Jurisdiktion nicht geben und auch nicht geben können, welche er nicht hat. Der Pönitent wird die Vergebung mit der ersten giltigen Absolution erhalten, die er demnächst empfängt*) und mit dem ersten Akte des Reueschmerzes. Wenn der Pönitent später zur Erkenntniß besagter Reservation kommt, so ist er verpflichtet, bei Einem zu beichten, welcher die nöthigen Fakultäten hat; denn eine ungiltige Beichte verrichten und keine verrichten ist bezüglich der Wirkung, daß das Gebot Jesu Christi erfüllt werde, gleichviel.

5) Aus dem richtigen Begriff der Reservation u. s. w. erkennt man auch, daß der Sünder in die Reservation fällt, auch wenn er nichts von derselben weiß; denn das dem Beichtvater Untergebensein oder Nichtuntergebensein hängt von der Jurisdiktion ab, welche der Bischof giebt oder nicht giebt. — Aus demselben Grunde sieht man nicht darauf, wo die Sünde begangen wurde, sondern wo sie gebeichtet wird. Man bemerke jedoch, daß wenn der Pönitent, der die Sünde an einem Orte begangen hat, wo dieselbe reservirt ist, absichtlich und allein zu dem Zwecke

*) Wenn er ein anderesmal nicht reservirte Sünden beichtet, indem er die reservirten schon absolvirt glaubt, ist die Absolution des einfachen Priesters giltig nach dem Kriterium, welches wir oben Nr. 2. aufgestellt haben.

der Reservation zu entgehen, an einen Ort sich begiebt, um zu beichten, wo diese Sünde nicht reservirt ist, derselbe in fraudem reservationis handeln würde. Wer nun ebenso handelt, für den bleibt die Sünde an jedem Orte reservirt nach dem Gesetze von Clemens X. (Bulla: Superna 10. Jun. 1660.) Da jedoch das Gesetz ein odiosum ist, so muß es in sensu stricto nur auf denjenigen bezogen werden, der allein und aus dem einzigen Beweggrunde der Reservation zu entgehen, sich anderswohin begiebt.

Die Lehrer unterscheiden den articulus mortis, wenn der Tod ganz nahe ist, und der Pönitent im Sterben liegt (moribundus), von dem periculum mortis, d. h. einem Zustande, der vom Tode ein wenig entfernter ist, in dem jedoch vernünftigerweise vorausgesehen wird, daß der Tod nach einigen Stunden erfolgen wird. Einige wollen nicht zugeben, daß in periculo mortis jeder Priester von jeder Sünde absolviren kann, das ist aber falsch; denn in den heiligen Canones werden die Worte: periculum und articulus mortis gleichbedeutend genommen, und zwar gerade da, wo sie von den Reservationen handeln. (C. si quis suadente 18. qu. 4. c. Non dubium. de sentent. excom. — c. Eos qui. de excomm. in 6.) Die Reservation wird wirklich bei Gelegenheit des Todes aufgehoben, um jede Gefahr zu beseitigen, daß man ohne das Sakrament der Buße sterbe. Dieser Grund gilt in articulo und auch in periculo, und spekulative Kleinigkeiten kommen nicht in Betracht, wenn es sich um das Heil der Seelen handelt. Wie oft tritt der Fall ein, daß ein Kranker nach wenigen Minuten stirbt, von dem man glaubte, daß er sein Leben noch einige Stunden hinfristen werde? Das tritt sehr oft bei Brustkranken, bei Wassersüchtigen, bei Herzkrankheiten ein.

Wenn der Priester für die Beichten nicht approbirt ist, so muß er sich beim bloßen periculum mortis enthalten, das Sakrament der Buße zu verwalten, wenn man einen approbirten Priester bequem haben kann, d. h. in kurzer Zeit, während welcher man den Tod des Kranken verständiger Annahme zufolge nicht zu fürchten hat. Und um jeden unvorhergesehenen Fall zu

vermeiden, so mag der nichtapprobirte Priester den Kranken inzwischen nicht verlassen.

6) Wenn die Jurisdiktion über die reservirten Fälle zweifelhaft ist, wenn nämlich ein gewöhnlicher Beichtvater zweifelt, ob ein Fall reservirt sei oder nicht, oder wenn Jemand, der die Fakultät ad tempus gehabt hat, zweifelt, ob sie exspirirt sei, oder ob ein bestimmter Fall auch mit einbegriffen sei; in solchen Fällen scheint er nicht absolviren zu können, weil es sich um die Giltigkeit eines Sakraments handelt. (Vgl. die von Innocenz XI. verdammte Behauptung.)

Wir bemerken darauf, daß er unsers Erachtens erlaubterweise und giltig absolviren kann. Die Gewohnheit giebt auch die nothwendige Jurisdiktion (so nach C. cum contingat. de foro competenti. — C. Roman. de foro compet. in 6. — C. ut litigantes. de off. ordin. — C. Dudum scilicet. de electione. — C. Cum quidem de except. in 6. etc. Nota quod consuetudo dat jurisdictionem. Das Concil von Trient läßt selbst diese durch Gewohnheit acquirirte Jurisdiction zu. Sess. 22. cap. 3. de reformat., wo es sagt: „Si alicui ex praedictis dignitatibus ... de jure, seu consuetudine, jurisdictio, administratio, vel officium non competat", wo es die Jurisdiktion de jure der Jurisdiktion de consuetudine gleichstellt.

Es ist nun aber eine unumstößlich gewisse Thatsache, daß hierin eine allgemeine Gewohnheit besteht, in allen jenen Zweifeln zu absolviren. Ich werde nur zwei Autoren als Zeugen dieser Thatsache citiren, die wegen ihrer Erfahrung im Beichthören und wegen ihrer Uebung vom Katheder zu lehren, und die Fragen, welche man ihrer Entscheidung unterbreitete, zu lösen, allen Glauben verdienen. Der P. Suarez sagt: Est autem universalis Ecclesiae usus, ut sacerdotes secure utantur hujusmodi jurisdictione (bei den oben erwähnten Zweifeln) in administratione hujus Sacramenti (Poenitentiae). Tom. IV. in 3. p. d. 27. sect. 5. n. 7. und der Cardinal de Lugo sagt, wo er über diesen Gegenstand spricht, Folgendes: et haec est praxis omnium fidelium et totius Ecclesiae. (Dist. 19. de Poenit. sect. 2. n. 31.)

§. XIV.

Erkenntniß der Dispositionen des Pönitenten, um zu entscheiden, wann die Absolution zu ertheilen oder zu verweigern oder aufzuschieben sei. — Der Beichtvater muß eine richtige Vorstellung von dem nothwendigen Schmerze über die Sünden haben, sowohl hinsichtlich der Todsünden wie der bloß läßlichen Sünden. Ich halte es für unnöthig, das hierüber von Bolgeni Gesagte zu wiederholen, weil es ad literam in der praktischen Unterweisung für angehende Beichtväter von Philipp Maria Salvatori, Theil II. §. 8., abgedruckt ist, wo der richtige Begriff des Reueschmerzes genau angegeben wird, welcher nicht in der Sensibilität u. s. w., sondern in dem Hasse und der Verabscheuung besteht, und wo man auch außerdem den richtigen Begriff von vollkommener und von unvollkommener Reue entwickelt findet.

§. XV.

Vom Schmerze über läßliche Sünden. Es wird von wesentlichem Vortheil sein, den Unterschied richtig aufzufassen, welcher zwischen demjenigen besteht, der schwere Sünden, und demjenigen, der nur läßliche Sünden begangen hat. Es ist nach der Lehre des Concils von Trient gewiß, daß die läßlichen Sünden hinreichende Materie sind für das Sakrament der Buße, aber daß man nicht verpflichtet ist, sie zu beichten, obgleich es sehr nützlich sein wird, wenn man es thut, worauf diejenigen Seelen wohl aufmerksam zu machen sind, welche sich bei der Gewissenserforschung mit einem genauen und vollständigen Ermitteln derselben allzusehr quälen, weil sie es für ein moralisches Uebel halten, wenn sie sich nicht aller läßlichen Sünden und Unvollkommenheiten anklagen. Aber viel leichter tritt die Furcht und der Irrthum bezüglich des Reueschmerzes und des Vorsatzes in Betreff der läßlichen Sünde ein, die doch wesentlich sind für das Sakrament der Buße.

Die Todsünde löst die Freundschaft mit Gott auf und beraubt uns der heiligmachenden Gnade. Mit derselben kehren wir Gott den Rücken und den Geschöpfen das Antlitz zu (wie der heilige

Augustin Serm. 142. sagt), indem wir diese Jenem vorziehen. Um zur Ordnung zurückzukehren, müssen wir Gott das Antlitz und den Geschöpfen den Rücken zuwenden. Dies nennt man sich bekehren. Um dies vorzunehmen, sind die Reue und der Vorsatz nothwendig, die zugleich wirksam und allgemein (efficaces et universales) sein müssen. Ich rede gar nicht von der Eigenschaft der Uebernatürlichkeit, die ich hier immer voraussetze. Wenn entweder die Wirksamkeit oder die Allgemeinheit dieser beiden Akte, des Schmerzes und des Vorsatzes, fehlen, so fehlt nothwendig auch die Bekehrung zu Gott, und es bleibt die Liebe zu irgend einer Kreatur in der Seele herrschend, so daß man also Gott nicht mit Bevorzugung vor allen andern Dingen toto corde, totis viribus etc. liebt, man bleibt also in der Unordnung und in der Sünde. Dagegen löst die läßliche Sünde die Freundschaft mit Gott nicht auf, und beraubt uns auch nicht der heiligmachenden Gnade. Wenn wir läßlich sündigen, so kehren wir Gott nicht den Rücken zu, und ziehen ihm auch kein Geschöpf vor. Wir befinden uns also nicht außer der Ordnung. Die Liebe Gottes ex toto corde herrscht und regiert überhaupt in uns. Nur die Gluth der Liebe fervor amoris ist es, welche dabei Schaden leidet. Es bedarf somit nicht der Bekehrung, noch auch einer Rückkehr zur wesentlichen Ordnung, weil man sich nicht in Unordnung befindet. Die Wirksamkeit also in Verbindung mit der Universalität der Reue und des Vorsatzes wird bei der läßlichen Sünde ihrer Natur nach nicht erfordert. Aber auch das Sakrament der Buße fordert in diesem Falle diese beiden Eigenschaften nicht. Das Sakrament der Buße fordert den Schmerz und den Vorsatz nicht als nothwendig für die Bekehrung zu Gott, sondern als Materie, ohne welche das Sakrament nicht zu Stande kommen kann. Wenn diese Akte beim Pönitenten vorhanden sind, so wird er die Absolution mit Frucht erhalten, auch wenn diese Akte nicht mit Universalität wirksam sind. Mithin genügt das aufrichtige Mißfallen, welches sich auf irgend eine bestimmte Sünde oder in confuso auf die Masse derselben bezieht, vereint mit dem wahrhaften Willen sich zu bessern; es genügt, sage ich, um jenes

Sakrament mit Frucht zu empfangen. Ein Akt der Reue und des Vorsatzes ist auch, wenn er nicht universell wirksam ist, ein wahrer und reeller Akt, und ist hinreichende Materie für das Sakrament, wenn es sich blos um läßliche Sünden handelt. Von den läßlichen Sünden sagt der heilige Augustin, daß sie täglich stattfinden — sine quibus esse non possumus. Dies müssen die Beichtväter für die Leitung und Unterstützung jener Seelen wohl erwägen, welche sich sehr abquälen, indem sie fürchten, ihre Beichten schlecht zu verrichten, weil sie immer in dieselben läßlichen Sünden zurückfallen. Das was man von der Unbeständigkeit und Veränderlichkeit des menschlichen Willens in Beziehung auf die Todsünden sagt, muß man mit noch viel mehr Recht auf die gegenwärtige Untersuchung anwenden. Man beachte wohl, daß die häufigen Rückfälle in die läßlichen Sünden der Seele dazu dienen sollen, ihre große Schwäche zu erkennen, und sich vor Gott tief zu verdemüthigen; sie sollen zum häufigen und eifrigen Gebete anregen, sie sollen sie daran mahnen, daß sie mit großer Vorsicht über ihre eigenen Leidenschaften wache, aber sie sollen sie nicht den Muth verlieren machen, und nicht in jene Niedergeschlagenheit versenken, welche sie fast an der Besserung verzweifeln läßt. Dieser Zustand geistiger Niedergeschlagenheit ist sehr gefährlich; der Beichtvater muß ihn wie eine Krankheit betrachten, welche einen sehr traurigen Ausgang nehmen kann und muß ein Heilmittel anwenden, indem er seinen Pönitenten Muth einflößt.

§. XVI.

Art und Weise, wie Schmerz und Vorsatz oder die hinreichende Disposition im Pönitenten für den Empfang der Absolution zu erkennen ist.

Wir kommen nun zur Anwendung und zur Praxis dieses höchst wichtigen Gegenstandes, nämlich zum Erkennen, ob der Pönitent disponirt sei oder nicht, die Absolution zu empfangen. Ich halte es für passend, hier einen Wink mitzutheilen, den Salvatori giebt: Wenn, sagt er, der Beichtvater die Beichte des Pönitenten gehört hat, so darf er durchaus weder die Schwere, noch die grössere oder geringere Zahl der Sünden in's Auge fassen, sondern

nur ob der Pönitent wirklich das Geschehene bereut und entschlossen ist, sein Leben zu ändern. — So weit Salvatori.

Ich mache auch zuvor auf eine gewisse und allgemein angenommene Lehre aufmerksam: Der Beichtvater ist durch göttliches Gesetz streng verpflichtet, den gut disponirten Pönitenten die Absolution zu ertheilen. Wenn er sie in solchen Fällen verweigert, oder gegen den festen Willen der Pönitenten aufschiebt, so sündigt der Beichtvater schwer, denn er handelt gegen das Recht eines Andern, und verursacht ungerechterweise dem Nächsten einen sehr großen Nachtheil. (Wenn der Pönitent damit zufrieden ist, so kann er zuweilen die Aufschiebung der Absolution als geistliche Arznei anwenden.)

Die Disposition des Pönitenten muß dem Beichtvater mit moralischer Gewißheit bekannt sein, welche hier in der größten Probabilität besteht, die man vorkommenden Falles haben kann, ohne Probabilität oder irgend einen Grund für das Gegentheil zu haben.

Die Disposition des Pönitenten besteht in seinen inneren Akten, welche sich in verschiedenen Zeichen äußern, von welchen das gewisseste die deßfallsige Versicherung des Menschen selber ist. Wenn also der Pönitent versichert, daß er seine Sünden bereue, wie sich's gehört, und fest entschlossen sei, sie nicht mehr zu begehen, und wenn aus den Umständen und allen äußeren Zeichen kein vernünftiger Grund sich ergiebt, an der Wahrheit der Versicherung zu zweifeln, dann hat man moralische Gewißheit von der Disposition des Pönitenten und dieser hat ein wirkliches und ernstes Recht, absolvirt zu werden. Das ist die Lehre des heiligen Thomas, welcher sie eine Lehre der Kirche nennt, und dieselbe Lehre wird von allen alten Theologen wiederholt und auch von allen neuern, die Rigoristen ausgenommen. In foro confessionis creditur homini pro se et contra se. Dagegen behaupten nicht blos die Jansenisten, sondern auch viele Katholiken, daß man die Absolution so lange verweigern oder aufschieben muß, bis durch eine Probe von Monaten, ja vielleicht von Jahren, die wahre Bekehrung und Aenderung des Lebens erwiesen ist. Der

erste Grund, auf den sie sich zur Rechtfertigung ihrer Lehre stützen, ist die von ihnen wahrgenommene Schwierigkeit und Seltenheit wahrer Buße und wahrer und wirksamer Bekehrung besonders bei Sündern, die mit vielen und schweren Verbrechen belastet sind, und dabei gar noch Rückfällige oder Gewohnheitssünder sind. Der zweite Grund ist die Praxis der Kirche, welche in den Pönitentialkanones angedeutet ist, daß die sakramentalische Absolution der Sünder bis nach vollendeter Buße aufgeschoben wird.

Gegen die erste Ansicht führt Bolgeni 1) viele Stellen und Beispiele aus dem alten und neuen Testamente, 2) die Autorität der Väter an.

Der Ecclesiasticus sagt da, wo er nicht eben von einer besondern Gnade, sondern von der gewöhnlichen Gnade im Allgemeinen redet, zu allen Sündern: ne manseris in operibus peccatorum, confide autem in Deo . . . facile est enim in oculis Dei subito honestare pauperem (d. h. den Sünder zu bekehren). Derselbe sagt ferner: ne tardes converti ad Deum etc. Ezechiel gebraucht folgende Ausdrücke: in quocumque die statim et — simul ac — in quacumque hora, sobald nur der Sünder zum Herrn rufen, sich bekehren wird, Respondit Deus, — miserebitur — salvus erit.

Dies wird auch durch Beispiele bestätigt. Als die Juden unter Ezechias die Geißel Sennacherib sahen, baten sie Gott um Vergebung: Cito audivit Dominus vocem istorum et purgavit eos. David, der durch fast neun Monate unbußfertig war, hörte, sobald er das Wort: peccavi sprach, darauf: et Deus transtulit peccatum. Der verlorene Sohn hat kaum um Verzeihung gebeten, als er auch sofort das Wort vernahm: cito proferte stolam . . . mortuus erat et revixit. Ebenso der Gichtbrüchige — der Zöllner im Tempel, — Zachäus, — der heilige Petrus, — durch einen Blick, — der reuige Schächer, — die Ehebrecherin, — Magdalena, — so der Knecht, der zehntausend Talente schuldete (von welchem der heilige Augustin in lib. I. qu. II. evang. XXV. sagt: intelligendum est decem praeceptorum legis fuisse debitorem); er bittet um Barmherzigkeit, und sein Herr? omne debitum demisit ei. Auch nicht ein einziges Beispiel kann

man aufweisen, daß Jesus Christus die Vergebung aufgeschoben habe. Der heilige Petrus bekehrt mit einer einzigen Predigt dreitausend Personen und tauft sie in illa die, an einem andern Tage bekehrte und taufte er fünftausend. Dasselbe that der heilige Paulus bezüglich des Kerkermeisters und seiner ganzen Familie. (Erwachsene müssen bei der Taufe dieselbe vollkommene Reue haben, welche für die Buße nothwendig ist.) Wenn Arnauld einwendet, daß dies non tam exemplum, quam miraculum sei, so erwiedern wir ihm einfach darauf, was der heilige Augustin in Ps. 58. serm. 2. n. 2. sagt: exemplum praebuerunt (die dreitausend) hominibus, quam non debeant diffidere dimitti sibi qualecumque peccatum, quando et interfectio Christi dimissa est confitentibus, und man bemerke wohl: in illa die. Da es ferner gewiß ist, daß: quaecumque scripta sunt ad nostram etc., so muß man, wenn man diese und ähnliche Beispiele auf die Verwaltung der Sakramente anwendet, sie nachahmen, und muß annehmen, daß wenn man dies nicht dürfte, Gott dieses ausdrücklich erklärt haben würde.

Außer den Stellen und Beispielen aus der heiligen Schrift führt Bolgeni noch die Lehre der heiligen Väter an, und schließt: Aus diesen Monumenten ergiebt sich, daß die Bekehrung der Sünder leicht und häufig ist, mit Hilfe und gemäß der gewöhnlichen Vorsehung (ordinaria providentia) Gottes, daß sie nicht viel Zeit erfordert, daß sie in wenig Stunden und auch noch rascher geschieht, daß die Priester nicht nöthig haben, die Probe durch Werke und durch thatsächliche Besserung abzuwarten, sondern daß sie sich durch die Betheuerung der Pönitenten sicher stellen: ex solo animi proposito, ante operationem rectitudinis, ex spontanea confessione peccati, wenn keine erhebliche und thatsächliche Argumente für das Gegentheil vorliegen.

Die Argumente für das Gegentheil von dem, was der Pönitent sagt, daß er nämlich bereue, können entweder Gewißheit der Indisposition des Pönitenten oder den Zweifel veranlassen. Man hat Gewißheit, wenn der Pönitent nicht bereitwillig und entschlossen ist, einer obligatio gravis zu genügen, wie z. B. wenn

Jemand mit Ueberlegung Gedanken des Hasses und Feindschaften hegt, und die ihm zugefügten Beleidigungen nicht vergeben will, wenn Jemand fremdes Eigenthum nicht zurückerstatten, den veranlaßten Schaden nicht ersetzen, die Schulden nicht bezahlen will, wenn und so weit er dies thun kann, wenn Jemand die ungerechterweise verletzte Ehre des Nächsten nicht in entsprechender Weise wieder herstellen will, zumal nachdem er das Unrecht durch falsche gerichtliche Aussagen und Verläumdungen zugefügt hat, wenn Jemand nächste und nicht nothwendige Gelegenheiten nicht aufgeben, und bei nothwendigen nicht die Vorsichtsmaaßregeln anwenden will, die er anwenden kann und soll; wenn Jemand dasjenige nicht weiß, was jedem Christen zu wissen nothwendig ist.

§. XVII.

Rückfälle und Gewohnheitssünden.

Man kann ferner auch Gründe haben, an den Dispositionen des Pönitenten zu zweifeln. Dies ist der Fall bei Rückfälligen und Gewohnheitssündern, welche durch die Menge der Rückfälle das Vertrauen auf ihre Versprechungen schwächen.

Hiebei ist aber wohl zu bemerken, daß die sündhafte Gewohnheit und die häufigen Rückfälle nicht an und für sich allein ein hinreichender Grund sind, um die Absolution zu verweigern oder aufzuschieben. In der That müssen alle die oben erwähnten Stellen und Beispiele der heiligen Schrift, die ganze Lehre der heiligen Väter, auf die hingewiesen wurde, auch auf die Rückfälligen und Gewohnheitssünder angewendet werden; denn es handelt sich da um Sünder, die der schwersten Verbrechen und vieler Sünden schuldig waren, und in diesen Sünden schon lange dahin gelebt hatten, wie der im Grabe liegende schon riechende Lazarus, wie der verlorene Sohn u. s. w. versinnbilden. Es ist rein unmöglich, in diese Kategorie die Rückfälligen und die Gewohnheitssünder nicht mit hinein zu ziehen.*)

*) In dem Paragraph über die laxe Moral führt Bolgeni die übereinstimmende Meinung der scholastischen Lehrer und berühmter und heiliger Moralisten vor und nach dem Concil von Trient an, welche ganz offenbar die Lehre, welche hier gegen die Jansenisten und Rigoristen ausgesprochen wird, bestätigen.

Man muß also das Urtheil, welches der Beichtvater über die zukünftigen Rückfälle des Pönitenten fällt, und sein Urtheil über die aktuellen Dispositionen desselben unterscheiden, und ebenso ist bei dem Pönitenten der geistige Akt und die Furcht, wieder zu fallen, etwas Anderes als die aktuelle Verabscheuung und das Verlangen und der Vorsatz des Willens nicht zu sündigen, weßhalb der heilige Thomas *) sagt: Quod autem aliquis postea peccat vel actu vel proposito, non excludit, quin primo poenitentia vera fuerit: numquam enim veritas prioris actus excluditur per actum contrarium subsequentem. Sicut enim vere cucurrit, qui postea sedit: ita vere poenituit, qui postea peccat. Und so antwortet er auf die Aussprüche der heiligen Gregorius und Isidor, welche sagen, die wahre Buße **) bestehe darin: anteacta peccata deflere et deflendo iterum non committere; er antwortet, daß dies von denjenigen Sünden gelte, welche actu vel proposito im Akte selbst des deflere anteacta begangen werden, nicht aber von denjenigen, welche später begangen werden.

Wer wüßte nicht, sagt Bolgeni, daß der Wille des Menschen äußerst unbeständig und veränderlich ist? Heute wollen wir Etwas, morgen wollen wir es nicht mehr, vielleicht wollen wir dann gar das Gegentheil. Wer hätte nicht diese Erscheinung an sich selbst schon erfahren, und zwar selbst bei Dingen, die am meisten interessiren? Betrachten wir einen Spieler, der heute einen beträchtlichen Verlust erlitten hat, und die ernstesten Vorsätze faßt, nicht mehr zu spielen. Morgen nähert er sich einem Spieltische, um zu sehen, wie Andere spielen; seine Freunde laden ihn dazu ein; die Hoffnung, Glück zu haben, stachelt ihn an; der Entschluß, sich in mäßigen Gränzen zu halten, besticht ihn: er kehrt zum Spiele zurück und verliert zum zweiten Male; von Neuem nimmt er sich vor und schwört, nicht mehr zu spielen, und von Neuem kehrt er zum Spiele zurück. Ist das nicht gerade dasjenige Be-

*) 3 p. qu. 4 a. 10. ad 4.

**) Man kann dies auch von der vollkommenen und außerordentlichen Bekehrung, wie sie bei der heiligen Magdalena, beim heiligen Augustinus u. s. w. stattfand, verstehen.

nehmen, was unter den Menschen am häufigsten anzutreffen ist? Wer nun aus dieser Unbeständigkeit schließen wollte, daß also die vorhergegangene Reue und der Vorsatz nicht aufrichtig, fest und für damals wirksam waren, würde einen Fehlschluß thun. Derjenige kennt die Menschen nicht, welcher in solchen Schlüssen etwas anders als eine Täuschung und einen Irrthum findet. (Es sei mir vergönnt, hier eine Reflexion über den Grundsatz einiger sonst sehr weiser Moralisten anzustellen, daß ein Gewohnheitssünder oder ein Rückfälliger nicht sogleich zu absolviren sei, auch wenn er ganz ausführlich verspricht, sich bessern zu wollen, wenn er nicht zugleich ein außerordentliches Zeichen von Schmerz und Reue giebt. Der Grund ist: weil er das gegebene Wort nicht gehalten hat, so muß man verständigerweise annehmen, daß er es auch jetzt nicht halten wird.*) Aber nach dem Gesagten ist das Urtheil über die Zukunft etwas ganz Anderes, als das Urtheil über die gegenwärtige Disposition. In Betreff derjenigen Seelen, welche nur läßliche Sünden haben, und immer dieselben Sünden beichten, ohne sich jemals zu bessern, sagen dieselben Moralisten, daß der Beichtvater nachzuforschen habe, ob sich diese Personen zuweilen abtödten und siegen, und in Berücksichtigung, daß sie oft beichten, und somit stillschweigend verlangen, ein Mittel zur Besserung zu finden, soll er schließen, daß ihre häufigen moralischen Niederlagen nicht von der Nichtigkeit ihres Vorsatzes, sondern von ihrer menschlichen Schwäche herrühren.

Die für den Empfang der Absolution nothwendigen guten Vorsätze sind aber bei demjenigen, welcher schwerer Sünden schuldig ist, ganz identisch mit denen bei nur läßlichen Sünden, mit dem einzigen Unterschiede der Allgemeinheit, des Schmerzes und des Vorsatzes bei den ersteren. Nun gelten dieselben Gründe bei Einem, der in Todsünden zurückfällt, der sich aber mit einem gu-

---

*) Dies ist auch die Ansicht des heiligen Alphonsus.

ten Verlangen wieder im Beichtstuhl einfindet, nämlich das Heilmittel in der Absolution gegen seine große Hinfälligkeit suchend, die in seiner kranken Natur u. s. w., in der übeln Gewohnheit, in den beständigen Anfechtungen, in der Stärke der Feinde und der Versuchungen ihren Grund hat. Mithin, sagt Bolgeni, ist das Vorhersehen von Rückfällen und die Furcht vor denselben für die Beichtväter an und für sich allein kein hinreichender Grund, um den Pönitenten die Absolution zu verweigern oder aufzuschieben, und ebenso wenig für die Pönitenten selbst ein Grund, sich für nicht disponirt zu halten. Dies sind reine Verstandesakte, welche die Festigkeit des Willens nicht aufheben.

Also nicht blos wenn ein Rückfälliger oder Gewohnheitssünder außerordentliche Zeichen von Bekehrung von sich giebt, sondern auch: 1) wenn die Rückfälle minder zahlreich geworden sind, wenn er Fleiß angewendet hat, um die Sünde zu vermeiden und die Rückfälle mehr aus Schwäche und in Folge der bösen Gewohnheit als aus malitia erfolgt sind, muß man absolviren, falls der Pönitent den festen Willen zeigt, die Mittel zur Besserung anzuwenden. Anders handeln wäre zu rigoristisch und der Beichtvater würde sich dann von dem Geiste der Kirche, des Herrn und der Natur des Sakraments entfernen, welches nicht blos ein Gericht, sondern auch eine heilbringende Medizin ist.

2) Auch wenn die erwähnten Umstände nicht vorliegen, der Pönitent jedoch nicht von menschlichen Rücksichten geleitet und gezwungen, sondern freiwillig mit Aufrichtigkeit und Eifer das Gebot Jesu Christi, alle Sünden zu beichten, ungeachtet des natürlichen Widerstrebens erfüllt, und Betrübniß und Demuth zeigt und aufrichtig verlangt, die Absolution zu erhalten und sich mit Gott wieder zu versöhnen; dann hat man schon evidente Zeichen, daß die Gnade Gottes nachdrücklich in jenem Herzen wirkt. Das Bemühen des Beichtvaters muß sich also ganz damit beschäftigen, diese aktuellen guten Dispositionen zu pflanzen und zu bilden, damit der Pönitent von ganzem Herzen alle schweren Beleidigungen, die er Gott angethan hat, verabscheue, und sich wirksam die

Besserung vornehme, wobei der Beichtvater ihm die geeignetsten Mittel anzugeben hat. Wenn man den Pönitenten hierüber gelehrig und nachgiebig findet, dann hat man hinreichende Zeichen der aktuellen Bekehrung, auch wenn man Rückfälle voraussieht. Es ist bekannt, was in dieser Beziehung der Catechismus Romanus sagt: Si enim audita confessione judicaverit (Sacerdos) neque in enumerandis peccatis diligentiam, neque in detestandis dolorem poenitenti omnino defuisse, absolvi poterit; ja das Rituale Romanum räth sogar, als specifisches Mittel für Rückfällige die Absolution und die Communion an: In peccata facile recidentibus utilissimum fuerit consulere, ut saepe . . . confiteantur, et si expediat, communicent.

Etwas Anderes wäre es bei einem Gewohnheitssünder und Rückfälligen, welcher ohne alle Scheu ein völlig zügelloses Leben geführt hat, und der aus menschlichen Rücksichten oder gezwungen sich im Beichtstuhl einfindet, ohne irgend welche Sorgfalt bei der Gewissenserforschung und bei der Beichte anzuwenden, und der die fürchterlichsten Dinge mit Gleichgiltigkeit und Unverschämtheit hersagt; in diesem Falle, auch wenn der Pönitent mit den Lippen sagt, er bereue und sei entschlossen sich zu bessern, sind doch Gründe von großem Gewichte vorhanden, um wenigstens in Betreff seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln. Darum wird er auch nicht sogleich absolvirt werden dürfen, sondern man wird sich bemühen, mit grosser Liebe und mit sanftmüthiger Innigkeit zu bewirken, daß er in sich selbst einkehrt, ihn dahin zu bringen, daß er sich verdemüthigt, ihn mit den stärksten Beweggründen der Furcht und der Liebe zu erschüttern; und wenn er Zeichen von außerordentlicher Zerknirschung giebt, kann er vielleicht auch sogleich das Sakrament vollenden. Es wird jedoch besser sein, ihm eine sehr bescheidene Frist zu geben, in welcher er sich besser erforschen, beten, sich zu wiederholten Akten des Reueschmerzes anregen soll, was dann immer wird stattfinden müssen, wenn die Zeichen der aktuellen Zerknirschung gut aber nicht außerordentlich sind, oder wenn eine Generalbeichte und deßhalb auch eine genauere Vorbereitung nothwendig ist. Wenn er aber kein Zeichen wahren Eifers für seine Seele

u. s. w. von sich giebt, so ermahne man ihn zu beten u. s. w., nachdem man ihn in der vorerwähnten Weise liebevoll zurecht gewiesen hat, und lasse ihn dann, wenn er besser disponirt sein wird, wieder kommen. Der Beichtvater hüte sich wohl, diesen Seelen kein Zeichen von Verachtung oder Widerwillen zu zeigen, oder Worte auszusprechen, die sie zur Verzweiflung führen können.

Manche, und zwar nicht bloß Jansenisten, sondern auch katholische Schriftsteller, sind der Ansicht, daß diese Leichtigkeit im Absolviren der Praxis der alten Kirche widerspreche, wie sie in den Pönitentialcanones angegeben ist, welche lange Proben und schwere Werke der Genugthuung vorschreiben, bevor sie den Sünder absolviren lassen.

Gegen diese Einwendung erklärt sich Bolgeni mit vielem Scharfsinn und sehr ausführlich, und kommt zu nachstehenden Folgerungen:

1) Die öffentliche Buße wurde nur für schwere und öffentliche Sünden aufgelegt, welche in gesetzlicher Form erwiesen werden konnten, und auch in dem Falle, wenn Jemand die Buße freiwillig verlangte. Diese Oeffentlichkeit würde dem unverletzlichen Siegel der Ohrenbeichte widerstreiten, welches die Kirche stets forderte.

2) Die Ausschließung von der Theilnahme der Eucharistie war ein Theil der öffentlichen Buße, nicht der privaten und geheimen.

3) Die Praxis der Kirche in der gegenwärtigen Zeit ist im Wesentlichen und im Grunde übereinstimmend mit der Praxis in alten Zeiten.

4) Die Pönitentialcanones waren nicht verpflichtend, sondern nur direktiv.

5) Wenn eine halböffentliche oder auch eine solenne Buße aufgelegt wurde, so wurden die Pönitenten, bevor sie dieselbe begannen, sakramentalisch und privatim in foro conscientiae absolvirt.

6) Die heiligen Väter und die Concilien reden von der Buße in Ausdrücken, welche mehrere sehr verschiedene Bedeutungen haben können. Oft reden sie von ihr als Tugend, welche den zerknirschten Sünder antreibt, an sich selbst freiwillig seine Sünden zu bestrafen. Anderemale reden sie von der Buße als Sakrament, welches mit Gott wieder versöhnt; Andere Male wieder

als von einer durch die Kirche aufgelegten Uebung, damit die Aergernisse aufgehoben werden, und um durch dieselbe genug zu thun und sich mit Gott auszusöhnen. Oft reden sie auch von der Buße des Herzens, welche nothwendig ist, um den Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi zu empfangen, und ohne welche der Sünder sich davon zu enthalten hat, ne judicium sibi manducet et bibat. Aus dieser Mannigfaltigkeit der Bedeutungen sind viele Irrthümer entstanden, indem man die Ausdrücke der heiligen Väter falsch aufgefaßt hat.*)

§. XVIII.

Es bliebe nun noch übrig, von dem letzten judiciellen Akte des Beichtvaters zu reden, der, bevor er den Sünder absolvirt, 1) das Verhör des Schuldigen vollbracht, 2) über die hinreichende aktuelle Disposition geurtheilt, und 3) entsprechende und heilsame Bußen aufgelegt haben muß. Da jedoch die Lehre Bolgeni's hierüber durchaus mit dem übereinstimmt, was das Rituale Romanum, die Heiligung des Priesters, Salvatori und andere verständige und besonnene Theologen sagen, so unterlasse ich es, von diesem Theile der Bolgeni'schen Abhandlung auszügliche Mittheilungen zu machen.

---

*) Bolgeni bemerkt, daß der Irrthum der Rigoristen hauptsächlich aus drei Mißverständnissen entsprungen sei: 1) aus der Verwechslung des forum sacramentale internum mit dem forum judiciale externum, 2) aus dem mannigfachen Sinne des Wortes poenitentia, 3) aus der Verwechslung der Absolutio sacramentalis, welche in den Zustand der Gnade vor Gott versetzt, und der Absolutio caerimonialis, welche den Sünder wieder vor der Kirche Gnade finden läßt.

Bolgeni, Giovanni V.

Untersuchungen über den Besitz als Fundamentalprincip für Entscheidung von Fällen aus dem Gebiete der Moral

Regensburg 1857